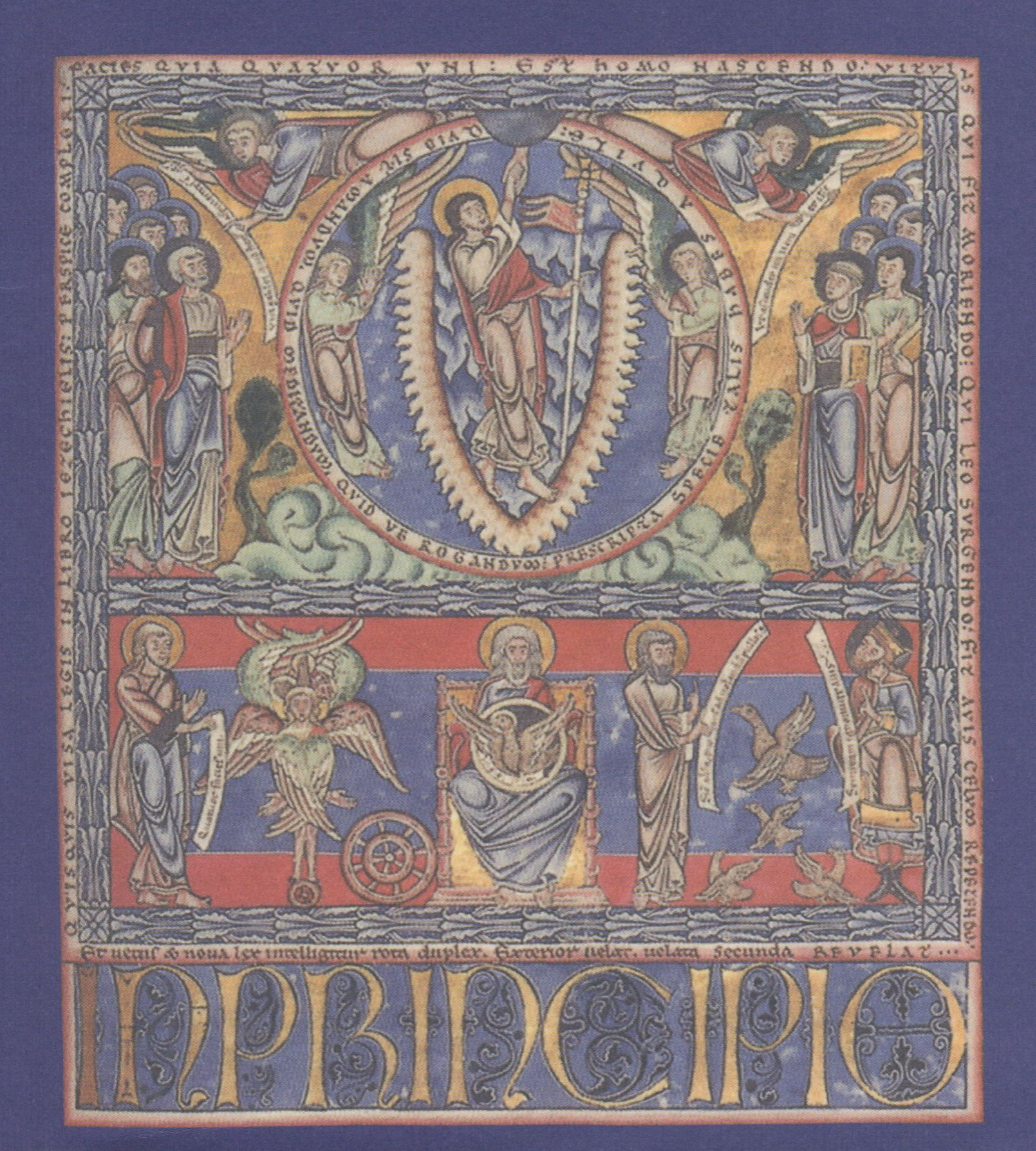
El Logos alejandrino

Agustín Andreu

Introducción de Gabriele Blundo Canto

Edición de Carlos Peinado Elliot

Siruela



El Logos alejandrino recoge el curso de doctorado impartido por Agustín Andreu en la Facultad de Teología de Valencia, entre febrero y junio de 1975. El autor, que había asistido a la crisis general, provocada por la quiebra de la racionalidad vigente desde el Renacimiento hasta la Segunda Guerra Mundial, esboza la necesidad de redefinir la razón, buscando un nuevo Logos, inextricablemente unido al Espíritu. Si la quiebra de la racionalidad afecta la totalidad de la vida, tornándola irrespirable, el nuevo modelo habría de ser capaz de abrir un espacio para aquélla (pues razón y vida son indisolubles). Andreu encuentra esta nueva racionalidad en la teología del Logos, presente en la cultura occidental desde Heráclito: este Logos universal hace ver la unidad real de lo aparentemente diverso y aun opuesto. Sólo desde la unidad espiritual se alcanza a ver que hablamos y somos el mismo Logos, pues «el ser del hombre, el ser propio del hombre, es "logikós", como decía Macario el Grande». Andreu realiza cuatro calas en la historia de la teología del Logos: Heráclito, el libro de la Sabiduría, el «Prólogo» del evangelio de Juan y la gnosis cristiana.

Teólogo y filósofo, Agustín Andreu Rodrigo (Paterna, Valencia, 1928) ha tratado de difundir la obra de lo que denomina «la otra Ilustración» traduciendo y estudiando autores como Böhme o Lessing, entre otros. Ha sido profesor durante veinte años en la Facultad de Teología de Valencia y de Ética y Antropología en la Universidad Politécnica. En 2002 publica *Cartas de La Pièce*, que recoge la correspondencia enviada por María Zambrano entre 1973 y 1976. Ha publicado, entre otros muchos libros, *María Zambrano: el Dios de su alma*, así como *Sideraciones* y *Novísimas Sideraciones*.


ISBN: 978-84-9841-251-2





Últimos títulos

40 Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval
Victoria Cirlot

41 El peregrino querúbico
Angelus Silesius

42 Mitos de otros pueblos
Wendy Doniger

43 Los jardines del sueño
Emanuela Kretzulesco-Quaranta

44 Cábala
Moshe Idel

45 El espejo de las almas simples
Margarita Porete

46 Comentarios al Sueño de Escipión
Macrobio

47 La búsqueda espiritual
Robert M. Torrance

48 En el laberinto
Karl Kerényi

49 Sobre el maniqueísmo y otros ensayos
Henri-Charles Puech

50 La fábula mística
Michel de Certeau

51 Abandono de la discusión
Nāgārjuna

52 La Palabra en el desierto
Douglas Burton-Christie

53 Silencio y quietud
Místicos bizantinos (siglos XIII-XV)

54 Cinco meditaciones sobre la belleza
François Cheng

55 Lo demoniaco en el arte
Enrico Castelli

56 La mística salvaje
Michel Hulin

57 Ver lo invisible
Michel Henry

58 Alquimia y religión
Raimon Arola

59 La mirada interior
Victoria Cirlot y Blanca Garí

60 El esplendor de los frutos del viaje
Ibn 'Arabī

61 El Golem
Moshe Idel




open
access

Agustín Andreu

El Logos alejandrino

Introducción de
Gabriele Blundo Canto

Edición y notas de
Carlos Peinado Elliot

El Árbol del Paraíso **Ediciones Siruela**

creative commons

En cubierta: frontispicio del evangelio de Juan, Biblia Floreffe,
ca. 1156, Londres, British Library, Add. Ms. 17737-38, fol. 199r
Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega
Diseño gráfico: Gloria Gauger

c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid
Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-251-2
Depósito legal: M-41-2009
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados.

Índice

Lo primero es antes

He recibido tu tercera lección del Curso. Es espléndida, como las otras dos. El pensamiento corre terso, nítido, *preciso*, diáfanamente y sin desfallecimiento [...]. Muy de veras te felicito.

Y como al fin, el sujeto es el que se sostiene –hypokéimenon– pues no es extraño que haya rememorado a aquel muchacho que conocí en Roma en el que alentaba su yo inédito, su naturaleza espléndida –porque no todos reciben la misma fýsis–, sus dotes y su humildad o, al menos, comedimiento, el aplomo de no querer salirse de su lugar. *Fe*, por tanto. Sí, él es el autor de estas páginas. Está *intacto*, después de tanto y tanto.

[...]

Mas, ¿por qué no piensas en publicar ya tu Curso? Sería precioso. Anímate. San Miguel lo haría y tiene prestigio. Ya, *ahora*. <El tratado gnóstico, también. Y si te parece, alguna Nota después del texto. Es PRECIOSO.> <Canta, canta este tu curso. Melodía y no ritmo. Un libro no tiene por qué ser voluminoso. Pero tendrás más lecciones. ¡Qué tino, qué buen pulso! Armonía.>

21 de junio [1975]
M. Zambrano, *Cartas de La Pièce*[1].

En una carta desde La Pièce, fechada el 23 de febrero de 1975, María Zambrano confesaba a Agustín Andreu «esa típica impresión que suspende», referida a la lectura de unas cuartillas que el amigo le había enviado, además de una nota que de forma emblemática ella había puesto entre las hojas de su ejemplar de la *Vita Nuova* de Dante, justo allí donde ésta se abre con su célebre *Incipit vita nova*. Semejante gesto, en la ritualidad zambraniana, era como echar las campanas al vuelo para sancionar algo tan decisivo como un vuelco metodológico que atañía a los dos: «No podía

[1] Pre-Textos, Valencia 2002 (CLP).

yo imaginar que para mí fuera también. Pensaba sólo en ti», puesto que «todo método salta como un *Incipit vita nova*» (*Claros del bosque*, 1977, pág. 14). No por casualidad, aunque se encontrara en el apremio de llevar a cabo una obra suya destinada a quedarse en «el telar», la filósofa confiaba a Andreu que, desde que había empezado a recibir sus escritos, ella atendía a éstos más que a los propios, invitando sin embargo a su confidente a no sentir por eso ningún remordimiento, que hubiera sido una *falta* porque, como decía su Madre (la mayúscula es zambraniana), *«lo primero es antes»* (CLP, pág. 190). En la misma carta, María Zambrano respondía tres veces *sí* a la propuesta de su amigo de pasar su edad postrera, una vez vuelta a España, dando clases con él a los discípulos de la Libre Universidad del Zambuch.

En una misiva un poco posterior (La Pièce, 13 de marzo), la Zambrano, haciendo referencia a las páginas que el lector tiene en sus manos, escribía: «Agustín: Gracias por el envío de tu espléndido Curso», fuente, no sólo para ella, de «firmeza y claridad» (la expresión, teresiana y cartesiana, le había sido sugerida por su primo Rafael Tomero). María Zambrano había escrito a Andreu que veía acercarse, casi *planeando*, el momento en que escribirían un libro juntos, pues a partir del vínculo fraternal de su *Syzygía*, los dos participaban de una misma efusión del Espíritu: «Es de nuevo la Zarza ardiente, ahora ya interiorizada» (CLP, pág. 190).

Al oír tonos tan solemnes y apasionados referidos a páginas y libros, un joven de hoy podría sentirse desubicado. ¿Puede el pensamiento inflamar tanto? Verdaderamente, si está permitida una referencia personal, fue esa de manejar fuego la precisa impresión que tuve, y que confié al mismo Andreu, en el invierno de 2002, en el «día en que tuve la suerte de conocerle y de hablar largamente de María Zambrano» (cito, haciéndolas mías, las palabras que me escribió en el ejemplar de CLP que me regaló), cuando empecé a hojear el volumen, recién salido, de las *Cartas de La Pièce*. Me habían vagamente dicho, en Vélez-Málaga, que se trataba de un libro sobre la circulación del Logos y del Espíritu, mas hasta que no se concretó aquel encuentro –ya que el Espíritu siempre se concreta– no había entendido absolutamente nada del círculo en el que estaba a punto de entrar, del torrente manso y calmo de sabiduría en que aquel encuentro me invitaba a sumergirme.

Una sabiduría parecida, del Logos y del Espíritu, no podía proceder sino de la *philía* y *Syzygía* masculina y femenina, ya que hay palabras que sólo a través de la finura de la sensibilidad femenina pueden reconocerse y

darse a luz, pues sólo la mujer, al tener familiaridad con las tinieblas, puede desvelar, más allá de todo temor, que éstas tienen *entrañas* luminosas. Y esto era el parto doloroso y gozoso de aquellas dos almas concretas, en los largos años de su conversación y *cor*-respondencia, en los años en que la filósofa vivía la etapa más decisiva y extrema de su camino, madurando la decisión de volver a España, mientras que el más joven, amigo teólogo y teófilo, la ayudaba en la sistematización metodológica de su pensamiento, proporcionándole los estímulos y la estructura sobre la cual ella habría construido, otra vez teresianamente, su última y decisiva *morada* espiritual.

Para un joven teólogo que, por su apertura, ponderación y clarividencia, daba miedo a los *secos padres* de la iglesia franquista, y que, tanto para madurar a lo largo de su camino como «para poder quedarse cristiano», tomó la decisión de «apartarse del ministerio eclesiástico» (sin perder nada, a mi entender, del auténtico, regio y profético sacerdocio), citar a María Zambrano en sus cursos universitarios en la Facultad de Teología de Valencia constituía un verdadero riesgo, en una época en la que la transición democrática se encontraba todavía en fatigosa gestación y se vivía en el temor y temblor de lo que podía ocurrir. Diremos de paso que de la Zambrano sólo desde hace poco en España se comenzaba a hablar, merced a la obra de unos jóvenes y menos jóvenes intelectuales a los que habían abierto el paso las finísimas figuras de Cernuda y Valente. Ni, por cierto, era un hecho común que un joven profesor de teología planteara un curso entero sobre un tema en apariencia tan alejado de los esquemas corrientes, como éste de la teología alejandrina del Logos.

El mismo lector encontrará todo esto en las primeras páginas del libro, en las que se justifica un tema no sólo en lo universal, sino también con referencia y con base en el contexto. Personalmente me urge más bien no justificar, sino confirmar la actualidad del tema a la luz de un mudado contexto, que tal vez constituye sólo una extremización, o quién sabe si una involución, de aquello. Si Andreu y la Zambrano operaban su discernimiento crítico de aquella enorme, controvertida y quizás fracasada reforma que tenía que ser el Concilio Vaticano II –buscando el auténtico sentido, y por lo tanto los fundamentos, antes que todo antropológicos, históricos y filosóficos, del ecumenismo, del diálogo y de los demás *leitmotiven* de aquel entonces–, el venir a la luz de estas lecciones *hoy* tiene un sentido profundísimo.

El más íntimo amigo de la filósofa mediterránea y alejandrina por excelencia confirma, desde aquella misma delicadísima cátedra, uno de los pila-

res de sustentación de la cultura mediterránea y europea en el valor mediador del Logos que demasiadas veces ha sido individuado, desde la Escolástica hasta Hegel, como base y esquema en un plan lógico-constructivo, hasta político, olvidando el valor profundamente *cordial* que llevaba consigo en sus orígenes. Y en la palabra *cordial*, tan preciosa para Andreu y que tan bien le conviene, resuena el eco no sólo machadiano sino también de aquel ilustre pedagogo que fue Blas Zambrano, cuyo modelo de padre y maestro la Zambrano ciertamente le transmitió. He aquí que ya desde sus primeros pasos la filosofía y la teología del Logos quedan redescubiertas bajo otra luz, es decir en la luz más auténtica del Espíritu que es amor y que sostiene su movimiento. La misma dialéctica de lo real no es «egótica» experiencia de reapropiación de sí por parte de lo divino, sino *opus amoris*, generosa y arriesgada alienación y pasional alteración, *kénosis*, perdición para el otro, hasta lo infinitamente otro de Dios que es la materia, la tan despreciada *hýle*. El Dios del cristianismo no conoce extranjeros, o mejor, reconociendo la realidad más lejana de sí, se le hace próximo hasta asumir su destino, hasta sostener su suerte, asumiendo la naturaleza de siervo, haciéndose substrato y por eso sustancia. No hay otra subjetividad para el cristiano que aquella de hacerse cargo de lo que le resulta más ajeno, y el amor hacia los enemigos, como la muerte en la cruz, no son más que el reflejo, en el plano humano, del movimiento de lo divino, movimiento no violento, no invasivo, no forzoso, más bien amoroso y que sólo el amor puede justificar.

La encarnación asume entonces un carácter continuo, eterno y exquisitamente trinitario, no sólo en términos de *sacramentum*, de ejemplar presencia del Logos en la creación, en Jesús de Nazaret y en el pan eucarístico, como afirmaba Pascal, mas como una asunción infinita e incansable de la humanidad toda y de la creación en el seno del Padre, un camino de gloria y fatiga, que penetra toda manifestación y dimensión *de lo que hay y de lo que es*, mirado desde las distintas perspectivas de cada ciencia y de cada arte. Por lo tanto la filosofía y la teología del Logos son en sí mismas ecuménicas, no porque haya alguien que detente el Logos y lo instile y destile desde lo alto según su propia medida, sino porque el mismo Logos es la divina medida, el corazón y tejido de lo real y actúa y continúa actuando a través del Espíritu –después de la indispensable desaparición física del Logos, que ha permitido una más vasta y universal efusión y encarnación– en todo lugar y en todo tiempo, *sin necesidad de nada*.

Esta confianza, ese optimismo que es una de las dotes más bellas de la figura y de la obra de Andreu, es el exacto contrapunto del activismo que

a partir de los años sesenta acompañaba el compromiso de los cristianos en el mundo, muy a menudo incapaces a los ojos de los contemplativos –como la misma Zambrano de La Pièce, y los Guénon y Massignon– de espera y de auténtica esperanza, o sea carentes de la cierta confianza en el Logos encarnado, ya que hay una *acción* esencial y secreta que es muy distinta de las múltiples acciones.

Hoy, en el momento en que el Papa llegado de Alemania nos anuncia con la extrema sencillez de los sabios la única palabra ecuménica, o sea que *Deus Caritas Est*, no podemos decir que no tengamos confirmación de estas lecciones proféticas de Andreu. Desde los años setenta, él como la última Zambrano, veían hasta aquí, y tal vez más allá, ya que *lo primero es antes*. Descubrir la dimensión amorosa de la lógica del Logos, o sea de la lógica cristiana originaria, no es poca cosa. Porque la lógica del amor es el mismo amor. Cuán revolucionaria pueda ser esta palabra joánica, dicha por un Papa laborioso y contemplativo de nombre *Benedictus*, podemos sólo entenderlo con los ojos de la fe. Ya que si Dios es amor –como sugiere Pannikar con Enzo Bianchi–, el amor es Dios. Y se acerca quizá casi *planeando* el tiempo en que «ni en esta montaña ni en Jerusalén se adorará al Padre [...] mas lo adorarán en espíritu y en verdad»; el tiempo tal vez en que la profecía hegeliana de una religión superada por la filosofía encontrará su sentido, si la filosofía vuelve a ser *filo-sofía*, amor de la sabiduría, con mayúscula o con minúscula, que es lo mismo, ya que si todo viene de allí, no hay nada que no merezca respeto y autonomía.

Agustín Andreu, desde su más discreta e invisible cátedra, no tenía y no tiene ningún miedo a la secularización. Al revés, como los verdaderos cristianos de hoy, la ve como una bendición, como la ocasión para ser cristianos verdaderamente en la óptica de la *Carta a Diogneto*. El momento en el cual creer en Dios –como afirma una vez más Enzo Bianchi– ha dejado de ser una *necesidad*, mas en el cual lo divino puede ser encontrado sólo en la óptica de la *gratuidad*.

Esta *logica* es la que este libro propone. No por casualidad se trata de lecciones dadas a unos futuros jóvenes sacerdotes, que quizá creían aprender a saber algo, mientras por el contrario se les enseñaba a *sapĕre*, a gustar lo esencial, o sea el amor como el *hacerse otro*, el asumir al otro no para asimilarlo sino para sostenerlo y salvarlo en su alteridad. Y no quitaré el placer y el estupor al lector, con intempestivas anticipaciones, de con-

frontarse con *lo esencial y profundo* de estos apuntes y la sorpresa de sentirse educar en una materia profunda con la sencillez, la nitidez y la paciencia de los Padres, por ese maestro que quizá sea el último de los padres y el primero de una nueva generación de hijos. Pues, si algo he aprendido de Agustín Andreu, es que *cada cosa se tiene que dar en su tiempo*, y cada libro, como cada persona, tiene un tiempo para venir a la luz, y para llegar –como añadiría Chantal Maillard– a donde tiene que llegar, a través de los caminos más extraños.

Ahora el libro está en vuestras manos; y lo está gracias a la obra verdaderamente admirable del profesor Carlos Peinado Elliot, de la Universidad de Sevilla, que ha cuidado esta edición, por encargo del mismo Andreu, permitiéndonos no sólo escuchar la voz del maestro, sino también, a través de sus apuntes, sentir resonar su eco en las mentes de sus discípulos.

El eco en la mente y en las palabras de aquella maestra suya, amiga y condiscípula del Logos que fue María Zambrano, lo hemos escuchado; ahora esta palabra espera una nueva resonancia, una nueva germinación. ¿Cómo recibirá esta Europa una vez madre, ahora madrastra de pueblos, el renovado don del Logos? ¿Redescubrirá, más allá de sus ya débiles capacidades mediadoras, la apuesta divina del auténtico amor hacia la humanidad concreta?

Pues de hacerse hombres *primero* y de veras se trata, y esto, sí, precisamente esto, debería venir *antes* que cualquier otra cosa.

Gabriele Blundo Canto
Messina, 26 de diciembre de 2006

Nota sobre la edición

El Logos alejandrino recoge el curso de doctorado impartido por el profesor Agustín Andreu en la Facultad de Teología de Valencia, entre febrero y junio de 1975. La fuente para la presente edición es una copia del escrito mecanografiado depositado en el Decanato de dicha Facultad. Este documento se compone de cuatro partes: las tres primeras lecciones, según el texto del autor; la traducción de *La Sabiduría Triforme*, realizada por el propio Andreu; la conferencia «Alegato en favor de una cristología como teología del Logos único y universal»; los apuntes de clase del curso de doctorado, transcritos por Francisco Gotzens y Mariano Salmerón (no revisados por el profesor). En el transcurso de la presente investigación hallamos (gracias a la ayuda de José Antonio Franco) una copia de la cuarta lección en la Fundación Zambrano. De la quinta, no se conserva copia.

Las cuatro primeras lecciones siguen, por tanto, el texto original, respetando, igualmente, la división en parágrafos que éste presenta. Hemos empleado los apuntes de los alumnos para ampliar o completar algunos de los pasajes; estos textos figuran como parágrafos duplicados, excursos o notas a pie de página según la extensión o ligazón con el desarrollo. La quinta lección ha tenido que ser reconstruida a partir de los apuntes de los alumnos. En ellos se entremezclan exposiciones teóricas y comentarios (en algunos casos, meros apuntes) del tratado gnóstico. Buscando una mayor unidad en el discurso, hemos separado en esta lección la exposición teórica del comentario del tratado, que se incluye como nota a pie de página a la traducción del mismo. La división en parágrafos responde, en el caso de esta última lección, al criterio del editor (en aras de la unidad con las anteriores y procurando la comodidad para las notas o comentarios finales a cada lección). Como anexo a esta quinta lección se incluye un texto perteneciente al libro de Agustín Andreu «Logos y Espíritu». Dicho texto, fechado el 26 de mayo de 1975, corresponde en contenido y fecha a las clases que ocupan el final de la exposición de la lección quinta (el comentario del tratado se prolongó hasta el 4 de junio).

A continuación, incluimos el «Alegato en favor de una cristología como teología del Logos único y universal» (debido a que, por su proximidad en intención y contenido, contribuye a comprender el curso). Finalmente, se adjuntan las notas a los parágrafos; la extensión de éstas se debe a la importancia (para un texto cuyo fin es servir de notas para unas clases de doctorado) de situar las diversas ideas (que en ocasiones aparecen simplemente esbozadas) en la trayectoria del pensamiento del profesor Andreu. Para ello era imprescindible acudir al libro coetáneo e inédito «Logos y Espíritu» (escrito fundamentalmente entre 1974 y 1975), en el que algunos de los conceptos empleados se exponen con mayor detenimiento. Igualmente nos referimos a la bibliografía del profesor Andreu (especialmente a sus libros de *Sideraciones*) para comprobar cómo diversas líneas que se plantean en *El Logos alejandrino* se profundizan en su obra posterior.

Finalmente, es necesario agradecer al autor su paciente tarea de revisión de la edición que hoy ponemos en manos del lector.

Carlos Peinado Elliot

El Logos alejandrino

[Facultad de Teología, Valencia,
semestre de invierno, 1975, 17 febrero]

El Logos alejandrino

Lección I.ª
Justificación de la Cristología del Logos

1. Hay que justificar un tema y su planteamiento. El pensamiento se puede dedicar a todo, a pensar lo que sea; se puede dedicar a pensar esto o lo otro por muy diversos motivos. Pero si no se dedica a pensar lo que hay que pensar y precisamente lo que hay que pensar, no es pensamiento. Pues que el pensamiento es un juego, pero no es un lujo; es el juego trágico de hacerse a sí mismo, de hacer el mundo: de auto y «mutuo-revelarse».

Desde Nicea (aprox. 325) la Cristología está planteada como teología del Logos (Atanasio de Alejandría) y en esa línea queda situada en el último gran concilio cristológico (Calcedonia, aprox. 451). Es un planteamiento conciliar, pues. Mas no bastaría esto como justificación de un planteamiento teológico.

2. El tema del Logos de modo expreso está presente en la cultura occidental desde Heráclito. Y se presenta por una exigencia religiosa, no hay que olvidarlo: la exigencia de la unidad permanente, que no puede ser satisfecha por el camino de la mera experiencia, sino por el de la fe y la autoconciencia (R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires, Losada, pág. 47). Lo veremos con detención. La Razón eterna, el Logos, es la respuesta de Heráclito al mundo como flujo inconsistente y despersonalizador, múltiple y confuso, decepcionante, etc. Desde Justino como precursor, ese encanto de hombre llamado Panteno (maestro si los hay, que se eclipsa y esconde detrás de su obra, la escuela alejandrina –como

los grandes autores–) enseña que la filosofía griega también es revelación del Logos. Los alejandrinos dirán que los griegos copiaron a Moisés; esta explicación es lo de menos; lo decisivo es que la unidad del pensamiento constituye al mundo y lo visita, está salvada. Y con ello... ¡cuántas cosas que sin embargo hay que estar salvando cada día!

Este momento heraclitiano (Heráclito tiene su *floruit* entre el 504-500 a. C.) es el primer momento, pues, en que la teología piensa la diversidad, y la radical diversidad de Dios y el mundo.

3. Y ahora un inciso metodológico. La teología del Logos no puede ser expuesta más que de modo dramático. Es un drama. Es donde se ve que el ser es un drama, y qué clase de drama. Hay quienes piensan que algunos solemos ponerle pimienta al asunto para hacerlo atractivo. Horror. Lo que pasa es que hay gente que no trata a la realidad con seriedad y les sucede que ésta a ellos tampoco los trata con seriedad. Esto pasa. Entender el ser del mundo, y el propio, es un apremio que puede hacerse angustioso y más en quien de mayor serenidad es capaz. Y la alternativa del apremio es mala: es el escepticismo o los negocios de la credulidad que se levanta sobre el escepticismo irresuelto (irresuelto porque [a] no ha dejado de ser escepticismo por haber arribado al ser, y [b] es un escepticismo sin honradez, pues que no se ha resuelto siquiera a ser en verdad escepticismo). Léanse la exposición de Nietzsche sobre los presocráticos («La filosofía en la época trágica de los griegos», en *El origen de la tragedia*) y entrarán en el clima filosófico y en la serena pasión (la más grande del mundo antiguo junto a la que dio origen a la tragedia griega y a la profecía judía) que dio origen a la meditación y, antes, a la revelación del Logos, del Logos siempre salvador del «panta rei». Así que esto del pensamiento como creador y salvador del mundo es un drama. La teología del Logos es dramática, y es el drama de la Cruz. Y sucederá, como veremos, que la cruz se producirá en Jerusalén la tarde de un viernes, porque la crucifixión es *per se* una dimensión y un destino del Logos –pero hay, claro, formas de crucifixión, mas esto de «formas» no es ningún atenuante de la crucifixión, sino una acentuación, pues que el Logos no es crucificado sólo cuando lo cogen en forma humana una mala tarde, a la hora de la siesta mediterránea.

4. En el mundo bíblico la teología del Logos o Sabiduría divina entra en el siglo II a. C. y ya por cierto en Alejandría, donde se naturalizará para

siempre. Los Setenta (Septuaginta) son ya teólogos judeo-helenistas, están en la casa del Logos. El libro de la Sabiduría, una formal teología del Logos, está escrito en griego, el griego maduro de los comienzos del helenismo –un griego amplio, dúctil y consciente de su pasado inmediato–. La traducción de la Biblia al griego, de los LXX, no será traducción mera: será repensamiento o relectura de la Biblia hebrea desde una teología sapiencial del Logos. En la versión la Biblia entera da un paso adelante en su fusión con la cultura griega; el pensamiento hebreo se hace ya ahí más filosófico, más pensamiento. La teología de la Sabiduría será ya imprescindible en adelante para toda teología o digamos filosofía del Logos. Hay que notar además que el joven Alejandro ha sacudido y mezclado ya la Grecia clásica con el Oriente Próximo, y que al Logos se le ha planteado ya el tema, tan suyo, tan propiamente suyo, de reconocerse en concepciones, ritos, figuras, extraños, exóticos. Lo oriental ha entrado ya. El estoicismo clásico fue ya un fenómeno de cruce (es la reciente tesis del P. Elorduy).

5. Dentro de un clima especulativo de extraordinaria riqueza y fuerza, se producirá el «repensamiento» específicamente cristiano del tema del Logos: el evangelio de Juan, el bíblico *corpus johanneum*: El Verbo se hizo carne.

El clima es el de los orígenes del gnosticismo y el del fenómeno Filón de Alejandría (acerca del que acabo de leer unas lecciones y en el que no nos detendremos –Filón es un Leibniz, y en el concreto asunto que nos ocupa, es uno que ha visto que hay que desdoblar al Logos... en Logos y en Espíritu–. Un tipo muy culto y muy fino. Es todo lo que se podía ser sin contar con la sacudida del Verbo que se hizo carne). Los orígenes del gnosticismo siguen siendo oscuros (cfr. Diccionarios y Enc., cfr. Wilson, *El problema gnóstico*), pero tal vez no más que los orígenes del idealismo alemán, al que tanto se parece en muchos aspectos. Todo movimiento amplio y profundo, que procede de la múltiple y diversa experiencia unificada y no sincretista, es un Guadiana hasta en sus fuentes. Viene de la Fuente, eso seguro. Pero en fin, no quiero decir que haya que desconsiderar el problema de sus orígenes. El clima gnóstico será también imprescindible para seguir el desarrollo de la teología del Logos, y de la teología neoplatónica del Logos que se desarrollará entre el 250 y el 450 (de Plotino a Proclo).

El evangelio de Juan es una especulación del Logos y el Espíritu. Especulación viene de especular, espejear, reflejar, no lo olviden. «Irse por las

Batuecas» de lo fantasmal es igualmente propio de neopositivistas como de idealistas –y el neopositivismo lleva dentro de sí más falsa especulación que la convencional especulación, pues que lleva la carencia de la especulación que no quiere hacer (negativa a reflejar la realidad) más la armadura que se monta para justificar lo que no quiere ver, ver con los ojos y con la inteligencia (*occulata mente*, de santo Tomás). Una especulación, y grande, es el evangelio de Juan. En él con total claridad y consecuencia, de manera consciente y con un valor del pensar impresionante, se declara –porque se lo ha visto– que «el Verbo se hizo carne». Esta declaración luego será leída dentro del esquema neoplatónico, pero al beneficio de ese esquema le impondrá la rectificación de su maleficio: la carne será la forma última en que se expresará el Logos[2]. Lo del Logos es expresarse y, así, expresar el Abismo de Dios Padre, a quien nunca en absoluto vio absolutamente nadie, nadie. Y luego de irse expresando en todas las formas en que es dable e imaginable expresarse, se expresará en carne; no «mediante la carne»; «mediante», no; pues que el Logos se hará hombre, de carne y sangre. Y esto será lo último, que quiere decir en castizo «el no va más». Pues que tras esta expresión del Logos, lo que viene es que el Espíritu del Logos y Dios se harán cargo de la materia, de la Materia (la mayúscula esta es helenista y helénica, y es el vocablo para decir lo más no-Dios que hay, lo más alejado, que va a quedar plenamente acercado por la Encarnación y Pentecostés. La Fe cristiana será «filosarquía», ternura por la carne –ya lo verán cuando Clemente Alejandrino hable del trabajo del Logos en el prado de la carne, o cuando el grande y duro Orígenes hable enternecido de la humanidad niña del Verbo–. Esto es cristiano y católico).

Logos y carne. *No hay caída del Logos en la carne*, ni porque caiga el Logos ni porque hayan caído antes los *logikoí*. No hay caída. *Hay la imagen con todas sus variaciones*. El Logos hará transparente la carne. El monacato recogerá este apasionante tema y elaborará una teología de los sentidos de la que no se preocupa la teología de oficio y beneficio. Evagrio Póntico, Macario el Grande, Rufino el Sirio, Juan Casiano. San Agustín también tendrá que detenerse en lo de los sentidos, pero... El Espíritu Santo se encargará del cuerpo, de la materia: para prepararlo con vistas a la resurrección.

6. Años 250-ss. Plotino, Orígenes y Manes. Tres sistemáticos. Y el Logos en el centro de su trabajo. Antes de Orígenes, sus maestros Panteno y

[2] La penúltima: el Espíritu enviado es la última.

Clemente Alejandrino. Después, Atanasio y Nicea. Con la definición nicena, la teología del Logos se queda en el centro de la teología eclesiástica. Mas no toda. Esto es importante advertirlo. Tampoco tenía por qué quedarse toda. Una definición conciliar no intenta más que definir lo que intenta definir. Si luego se sigue pensando solamente a partir de la definición, se seca el pensamiento mismo. Y así no habrá que extrañarse de que mucha, si no toda, la teología del Logos siga luego reapareciendo del modo más inesperado y en los lugares más inesperados –y con una fuerza y una originalidad tan grandes como en Heráclito o en Orígenes, o al menos, con una claridad y riqueza de matices de mucho apreciar– y de trascendencia. Incluso en los siglos menos brillantes en la consideración general, por ejemplo Bahya ibn Paquda, Ibn 'Arabī, etc., murciano este y zaragozano (probablemente) el primero.

7. Logos como Palabra. Pero también Logos como Imagen. La Palabra más la Imagen da la presencia. Logos, pues, como Presencia humana[3]. Hay que rectificar, o al menos hacerle necesarias precisiones, al *pathos* de la palabra que ahora se ha puesto de moda. Y de moda débil, de moda imitativa y retrasada –moda estéril que no traerá ni el beneficio de la exageración primera–. Lutero se crispó sobre la Palabra, por sus motivos y circunstancias que la Historia puede aclarar muy bien. El israelita tiene el sentido de la palabra oral y, luego, de la tan peligrosa palabra escrita. Curioso que el Verbo cuando se hizo hombre no escribiera, perteneciendo a un pueblo tan dado a las escrituras. Baste indicar el tema; la teología del Logos presupone una metafísica de la expresión, y una Antropología del hombre como sujeto corporal expresivo. La teología del Logos es la teología de la expresión de Dios, de la expresión en Dios, de la expresión que es Dios. En el Verbo, Dios se dice y se siente en divina alteridad, una e inseparable.

De esta suerte no estaría de más un planteamiento siquiera somero de la Metafísica de la expresión, y en particular, una fenomenología del origen y desarrollo del hombre como proceso expresivo en forma múltiple (mímica, gráfica, oral, etc.).

La teología hebrea de la Palabra se amplía, o ahonda, en ámbito helenista en una teología de la Imagen. La imagen es siempre palabra, directamente palabra, dice. La Palabra se puede desconectar de la imagen, y des-

[3] Logos como formas de presencia humanada, de presencia divina humanada.

conectarse es uno de los precios que ha tenido que pagar... en orden a un cierto tipo de eficacia. Esa desconexión es historiable en el tránsito de la escritura ideográfica a la escritura fonética; se puede historiar porque sucedió el otro día como quien dice y ahí enfrente, en Creta.

Mas la iconoclastia no ha pasado. La Palabra será la Palabra de la Imagen, será imagen siempre, como la Imagen es la Palabra. El todo se llamará Logos[4].

8. La teología del Logos tiene siempre, y hoy también y tal vez hoy más, virtudes terapéuticas. Ya lo vieron los antiguos. Para el evangelio de san Juan, el Logos es consolador, pues que el Espíritu es el otro Consolador. Desarrollaremos el concepto más adelante. Ahora hay que decir que el Logos, como universal, hace ver la unidad real de lo aparentemente diverso y aun opuesto. Es ecuménico, católico. Mas el hecho de que nosotros, disponiendo de la palabra católico, hayamos tenido que recurrir a la moda del diálogo con los hermanos separados y al ecumenismo, significa que habíamos perdido la teología del Logos. Esto es fácil de ver históricamente. Perrone, uno de los grandes dogmáticos del jesuita Colegio Romano o Gregoriano, en su *Dogmática* (tratado de Trinitate, año 1883) se las ve y se las desea para quitar toda importancia a los paralelismos o analogías con la Trinidad, que se hacían notar en el Hinduismo, en la Gnosis precristiana, en Filón, etc. No podía ser, no podía aceptar aquella Iglesia tales paralelismos insinuados, pues que todos los gentiles estaban, tenían que estar en la religión «natural» y fuera del ámbito de la Revelación. Claro que tal actitud católica se explica por el racionalismo, la negación de lo sobrenatural, y demás frutos del tiempo; mas innegablemente, la reacción a estos frutos ha sido tal que la Fe se ha deformado a sí misma (la Fe, es decir,

[4] El Espíritu es silencio. Y si no saben de Silencio, ¿cómo sabrán los liturgistas de oración? Si no conocen los modos de Silencio que sigue el Logos, ¿cómo podrán conocer los medios de expresión del Logos?

Podemos, pues, conocer el origen del hombre como expresión (ver la aparición del hombre como palabra, presupuesto para que Dios se haga Palabra en el mundo, ver cómo aparece el hombre expresándose en el mundo). Tengamos en cuenta que lo bueno de la palabra oral es que pasa. Y por eso deja lugar a otra palabra de experiencia. Pero la escrita no pasa, queda fijada. Y la Palabra de Revelación tenía también que pasar, dejar lugar a otra. En lugar de esto, se dio un agarrotamiento de la palabra en el pueblo judío, que hizo que esta palabra escrita, que era preparación del Mesías, ocultase al Mesías mismo.

los fieles y su teología del contenido de la Fe). La actitud de los Padres Apologetas, y de los Padres en general, fue absolutamente la contraria: toda la lectura religiosa que hicieron de los griegos y de las religiones orientales se encaminó precisamente a descubrir paralelismos para mostrar que el Cristianismo no es ninguna novedad sino que es tan viejo como el mundo, y que no es casualidad que los vestigios de una Trinidad asomen por doquier, pues que el Logos de Dios no es perezoso, sino que trabaja en todas partes y siempre, ni es tampoco el Logos particular pues que no sería divino si fuera particular y no efectivamente universal.

Así la religión es la religión del Logos. Y la religión fue fundada cuando se fundó el pensamiento. Religión es la vida divina comunicada. Y la comunión esencial que entre el Padre y el Logos hay, es la comunión misma que el Logos creador y salvador da al mundo. En la corriente del trabajo del Logos aparecen las religiones particulares, con reverberos del Logos todas. Y el Logos trabaja reuniendo en un haz de luz todos esos destellos. Es un Logos buscador y unificador.

Si se supiera de la significación religiosa del pensamiento, ¿haría falta hablar de ecumenismo?

[19 y 24 de febrero]

Lección II.ª
El origen religioso de la Filosofía del Logos

9. Es preciso captar debidamente el origen religioso del pensamiento griego en general. Indispensable para ello es el libro de María Zambrano, *El hombre y lo divino* (FCE, 1973, 2ª ed.)[5]. Por lo que atañe a Heráclito, frente a los doxógrafos antiguos y también frente a la interpretación de Platón y Aristóteles, hay que subrayar que en Heráclito empieza la filosofía (Hegel) y que empieza como una filosofía del Logos (sobre el Logos, y

[5] *El hombre y lo divino* restablece la visión que los Padres proponían, de lo que en este sentido quisieron hacer e hicieron en lo posible. Sobre el enfoque de María Zambrano, es necesario conectarlo con la Universidad Popular de Segovia, grupo en el que encontramos a varios diputados socialistas, profundamente religiosos y que pueden calificarse además de místicos y neoplatónicos (Lozoya, A. Machado, Zambrano...). La metodología pedagógica de esta Universidad se fundamentaba en el movimiento interno trinitario.

que hace el Logos), una filosofía estrictamente religiosa. La teología tiene aquí, más allá de Platón –esto es muy importante–, uno de sus momentos materialmente fundantes. No buscaremos tanto la exposición, sino más bien el reencuentro con la experiencia de Heráclito. Apoyados en elementos indispensables: (a) Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, págs. 145-190; (b) R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires, Losada, págs. 47-ss.[6]; (c) Fernando Cubells, «Temas de la filosofía de Heráclito», *Anales*, núm.4; (d) W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México D. F., FCE, págs. 111-128; puede verse también su exposición de Heráclito en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, FCE, México D. F. 1962. Aunque filólogo, W. Jaeger casi sabe ser pensador para pensar un pensamiento, y por esto –tan raro en general– es indispensable, así como las exposiciones sobre Heráclito de: (e) Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, I, Suhrkamp, págs. 319-343; (f) Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras Completas*, V, Aguilar, Madrid 1967, págs. 198-ss. (trad. de E. Ovejero, F. González); (g) sobre Heráclito y Orfeo, cfr. Festugière, y W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega: Estudio sobre el «movimiento órfico»*, Buenos Aires 1970, págs. 227-233.

La segunda mitad del siglo VI a. C. es un periodo fuente y raíz del pensamiento y vida occidentales. En el Oeste (Magna Grecia y Sicilia) surgen Orfeo y Pitágoras. En el Este, la corriente mitológica de la Sabiduría divina (cfr. Diccionarios, especialmente *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, VII, págs. 468-470 y 477-ss.). Heráclito está en condiciones de captar las ondas de entrambas corrientes. El trabajo espiritual de pensar la unidad de lo divino y humano sobre la base de la única Sabiduría divina y del Logos, y la antropología consiguiente, tiene una tradición secular ya cuando se presenta ahí Alejandro con su intento de unificar la Ecúmene –Alejandro pretendía unificar también el Mediterráneo occidental–. Alejandro es hijo de esta teología o filosofía, y no al revés. Cuando el preceptor Aristóteles enseñaba a su pupilo la teología política (*Metafísica*, libro XII): «Es bueno que mande uno solo», el chico Alejandro lo entendía muy bien: Uno y a por todas –*tò pân kaì tà pánta*–. Ya luego de esto se llevará a cabo la teología sapiencial alejandrina.

10. Heráclito, que no tiene un mundo de las ideas sino una idea en el mundo, no es un mestizo (Nietzsche): es un hombre inocente y puro.

[6] Cfr. Mondolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, México D. F., Siglo XXI.

Impávido, no soberbio; aristócrata, no oligarca; social, no demagogo; sereno, no frío; solitario, no misántropo; radical, pero con la camisa limpia. Un santo del Antiguo Testamento de los gentiles. En él empieza la filosofía (Hegel); aquí hay que decir *en él* y no con él. «Heráclito es la idea permanente en todos los filósofos hasta hoy... Una idea, una filosofía que no ha pasado» (Hegel, *op. cit.*, págs. 336-s. y 325). Porque la filo-sofía o filología se da en él y porque se da irreversiblemente y por ende hasta hoy, no es indiferente el modo de exposición de la filosofía de Heráclito. Aquí la filosofía se manifiesta como un amor en todos los sentidos, como un pensamiento amoroso, esa pasión divina y humana a una.

Desde el punto de vista de la responsabilidad del pensar, la filosofía de Heráclito puede ser expuesta tomando su comienzo de dos lugares: (a) comenzando por donde él empezó a pensar, o bien (b) por donde él empezó a hablar. El primer modo de exposición, tomado así sin más y con despreocupación por justificarse desde dentro del pensamiento mismo que se expone, sería rechazado por Heráclito. Consideraría impúdica tal exposición o exhibición, pues que el contenido, mientras no esté madurado y poseído, ha de ser callado y no ha de ser dicho porque no puede ser por el Logos sagrado dicho. El caos tanto interior como exterior ha de ser aguantado, se lo ha de padecer cada uno; mas como espectáculo es feo y desedificante. El caos es particular; el Logos, común, universal, lo de sí y por sí público y publicable. Mas puede que luego de todas estas salvedades transigiera Heráclito con una exposición que partiera de lo caótico que en su originaria experiencia hubo y había; puede, dado lo que dice Aristóteles en su *Poética*: que ver un cadáver o un animal repugnante no gusta, y que por ello mismo es necesaria e incluso atractiva la visión de su reproducción artística. Así, sí.

Es seguro que Heráclito mismo expuso su pensamiento comenzando, no por sus confesiones, sino después de haberse confesado. Werner Jaeger ha mostrado que el libro *Peri fýseos* comenzaba hablando del Logos, como luego hará san Juan, y como creyó ver también en el libro del Génesis la teología sapiencial y la alejandrina en general (cfr. Jaeger, *op. cit.*, págs. 114-118)[7]. Pues que en el principio era el Logos, empecemos por el principio. Porque si era el principio, es el principio.

11. Y en efecto, la exposición radical de Heráclito no es la experiencia del desorden y la inconsistencia meros. Es la experiencia del desorden

[7] Cfr. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, Les Éditions du Cerf, Lectio Divina, París 1946.

del Logos y el Caos, de la ley eterna en el cambiar constante y en apariencia ciego, del logos en el caos y del caos en el logos. Es una intuición contemplativa en la que todo lo que hay que ver y habrá que ver, está ya dado. Luego de verlo habrá de decirlo, que ya es faena. Es así como suceden las cosas; se tiene la ráfaga que encandila y orienta de modo imperdible, y luego se camina, a trancas y barrancas, el camino del Logos –el Logos de Heráclito es ya un «logos caminero» (el poeta León Felipe es el último que lo ha sabido ver, y en grande).

Mas la experiencia esta no es extraordinaria como la de Orfeo o Pitágoras, como la de Plotino, luego. Es una experiencia en terreno común, que puede ser y es siempre siquiera «insabida» o indirectamente, común. Y va a ser expresada con el logos también común, que inhabita en la cabeza y el corazón de todos, pues que esa inhabitación no depende de méritos o esfuerzos del hombre, sino de la infinita guerra que por lo otro siente lo divino. Lo divino se aposenta por su cuenta y riesgo. Aquí estoy porque he venido. Tema común y lenguaje común; donde el Logos es su forma y contenido. Lo universal. Así que Heráclito no funda una cofradía como Pitágoras. Esto deformaría, a sus ojos, la fraternidad universal fundada en la divina comunidad del Logos. Todos han sido llamados, aunque casi nadie responde. Por eso conviene mucho no responder a las llamadas falsas. Heráclito, por ejemplo, no aceptó cuando lo llamó Darío Histaspis a Persia para honrarlo y enriquecerlo. El único lugar donde su libro en homenaje podía ser depositado era el templo de Diana en Éfeso. Y allí lo ofreció.

12. Así pues, comenzar la exposición de Heráclito desde las circunstancias históricas que le tocó vivir es muy poco. O comenzar viéndolo venir implícito en precursores y precedentes (Orfeo, Anaximandro y los milesios, Pitágoras) es exponerse a hablar, como hace Hegel, del Logos en el último lugar y dejar en el aire tal vez lo más importante: lo que de novedad y comienzo en Heráclito hay. La cuestión de por dónde empezar a hablar, es seguro que ocupó a Heráclito, mas me inclino a sospechar que también ésta fue considerada cuestión previa de la que no dijo palabra, consecuente con su idea de que no sólo se oculta la verdadera armonía del mundo, sino también el verdadero saber.

El hermetismo del pensar y del pensamiento de Heráclito es cuestión de principio. Aún hoy es en ocasiones entendido de modo insultante. Este hombre que sentía el pensar y el pensamiento como divino se hon-

taba y estaba dispuesto a honrar a todo hombre en tanto que morada del Logos. En el tema de la relación entre el Logos divino y el logos individual, en el juicio acerca de los más de los hombres como gente adormilada, nunca llegará ni por asomo a decir que él, Heráclito, es el depositario del Logos. Heráclito no se siente en ninguna relación especial con el Logos; ni siquiera para ser profeta, que no le gustaba. Para él estaba muy claro que lo interesante es el Logos, no el portador del Logos. Lo «subjetivo» de la dialéctica es precisamente lo que no pudo ni quiso aceptar; hay sólo la dialéctica verdadera de lo divino-humano. Lo particular es «vedetismo», «littérature». «Existentialisme.» De esta suerte el apodo de «el oscuro» con que lo llamaron, puede que no haya sido bien entendido más que por Sócrates. Sócrates decía: lo que he entendido de Heráclito es muy bueno, y creo que lo que no he entendido es tan bueno o mejor (lo cuenta Diógenes Laercio, *Vidas* II, 22; IX, 11-12). Sócrates comprendió que eso lo decía Heráclito de sí mismo: lo que he visto está claro y lo que voy viendo creo y espero que estará claro. Total, que Heráclito es hermético porque conoce lo que el pensamiento es.

Y así, en una exposición teológica de Heráclito venimos obligados a pensarlo desde la Revelación neotestamentaria del Logos, con todas sus consecuencias. Heráclito «vige». Como san Juan. La vigencia de Heráclito en la Teología se mostró muy pronto, pues al judaísmo sapiencial no le fue ni mucho menos indiferente, tanto al bíblico como al no bíblico. Hipólito, en su *Refutación de las herejías*, trata de Heráclito a cuenta de la herejía trinitaria de Noeto. Y Clemente Alejandrino es una de las mejores fuentes de fragmentos heraclitianos, y no por casualidad.

13. La experiencia fundamental del hombre consiste en que éste siente que mediante el pensamiento se hace y rehace en él y en el mundo entero una unidad cada vez más amplia y más profunda. El pensamiento, el Logos, está en un movimiento que no se pierde, pues que vuelve sobre sí mismo, y va haciendo y rehaciendo dramáticamente la unidad de los opuestos, de los contrarios, de lo múltiple y diverso. Es un espectáculo tal que, si de él queda prendido el hombre y entra en su contemplación, mucho de lo que se considera malo y mal en el mundo se presenta bajo otra luz. Esta sístole y diástole de la otreidad y la unidad es el movimiento del mundo. Hay que sentir el ritmo del ser. A pesar de las apariencias, el Universo tiene un ritmo y un camino. En él estamos y lo somos. Las apariencias no son fantasmas, son sólo la realidad que está perdida e ignoran-

te de su fondo y que ha de ser buscada y mediante el Logos reunida; el movimiento, el proceso no va a anular esas apariencias sino a darles su consistencia, lo que en lo hondo llevan, en la unidad. Pues que se trata justamente de un movimiento y un proceso reales; sí que existe el movimiento porque sí que existe lo individual, sí que es real la pluralidad, sí que es divina la pluralidad. Claro que esta experiencia del Logos es al mismo tiempo la experiencia de que el Logos no está todo dado, no se ha desplegado por entero todavía en mí ni en el mundo; está por ver, será cosa de ver. Por tanto, el Absoluto como Logos está fuera ¡y ésta es la garantía, y el mal del mundo, al mismo tiempo! Futuro tenemos, esto tiene sentido; pero va a ser duro.

Mas algo queda claro acerca del mundo. No hay dos mundos: divino y humano, celestial y terrestre, ideal y específico por una parte e individual por otra, uno cumplido y múltiple perdido. No hay dos mundos, como facilonamente dirá Platón. Ni hay un mundo de primera y otro de segunda, que es lo que se sigue de la distinción de mundos, como dirán las cofradías pitagóricas, mistéricas y algunas gnósticas. Por eso mismo que no hay dos mundos y que lo divino y lo humano caminan muy juntos, puede parecer que andan revueltos.

Platón interpreta el *pánta rêi* como el Qohelet: todo cambia y se muda, todo pasa, nada vale la pena, el ser es inaprehensible. Mas esto es una calumnia. Lo de Heráclito nada tiene que ver con forma alguna de escepticismo, sino con la fe: Heráclito tiene una fe inmensa en el Logos divino, en su presencia en el mundo, en la constitución lógica o divina del hombre y en el hecho de que el mundo con todo su movimiento y proceso no se le ha ido de las manos al Logos sino todo lo contrario[8]. Y el Logos

[8] Es una experiencia de la vida lo que lleva a Heráclito al *pánta rêi.* Éste es el pecado secular: la experiencia de la discontinuidad, de la «desidentidad», de que la realidad falla por todas partes, como si todo fuese un error. Esta experiencia *(pánta rêi)* y lo que lleva consigo es el primer momento de la filosofía de Heráclito. Es el primer dato de la experiencia, a lo que él pone la exigencia de la razón y la exigencia (necesidad) de una experiencia religiosa. Heráclito cree que esta necesidad se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, es decir, por el camino de la fe y de la autoconciencia: de la fe, ya que hay que suponer algo que no se ve, para desde allí, afirmar la identidad; y de la autoconciencia ya que el camino de la fe hay que quererlo y pensarlo. La autoconciencia es la continuidad de esta inteligencia desde el principio de identidad e inteligibilidad que ha puesto. Heráclito ha visto claramente dos polos opuestos: el dato de la experiencia

insiste por oficio precisamente frente a todas las apariencias de pesimismo, escepticismo... El Logos, y su paciente trabajo en el mundo, es divino. Es un trabajo que se pone dramático, mas también a veces parece un juego. El eco de este pensar lo encontraremos en la literatura sapiencial y en el Nuevo Testamento.

El flujo del Todo es inaprehensible de entrada para el individuo. Todo el movimiento del mundo que no está en mi mano es la Eimarméne, el Destino –la divina Providencia, diría Simone Weil–; mas desde mi mano puedo conmigo y puedo también llegar por uno de los mil «insabidos» caminos al Todo y al Proceso en que el Todo se unifica.

14. Somos dioses los hombres; mortales y perdidos, dormidos, inconscientes, pero dioses. Mas de alguna manera lo divino será mortal y lo humano inmortal. El logos es una dimensión constitutiva del hombre y así es divino el hombre. Con su movimiento que atraviesa el ser y el no ser, que es lo mismo, con el movimiento que atraviesa el proceso de unificación de opuestos, crece esto divino que el hombre es: y sólo crece el hombre en cuanto crece su logos, en él el Logos. El hombre se relaciona con todos los hombres y es lo común y por tanto verdadero en ellos.

Mas cuando se piensa en el hombre como logos no hay que excluir a los sentidos. No hay ni polaridad siquiera. En todo caso, si hay que decir algo en este asunto es que el alma estropea los sentidos. El ver y el entender no son distintos ni tampoco la luz intelectual y la luz del espacio. El logos es en el hombre pensamiento y presentimiento, palabra y mirada, obra y generación. El hombre como logos y precisamente como logos, es su todo entero. Aquí en el hombre se ve en particular que el todo está en cada parte. El pensamiento es palabra y obra y generación. La mirada es palabra y obra. La obra es palabra y generación. La generación es pensa-

(*pánta rêi*) y la necesidad interna de su unidad (intención religiosa). Fe y autoconciencia permiten así descubrir lo eterno; frente al *pánta rêi*, lo que no cambia. Por medio de la fe y la autoconciencia se descubre la razón eterna de las cosas, inmanente al hombre y a éstas. Vemos aquí, por tanto, la posibilidad de una armonía oculta y la posibilidad de la unidad de los contrarios. Existe pues una armonía oculta que hay que descubrir. La discontinuidad es aparente, no es la realidad íntima, última. Así, la contraposición de la realidad con la experiencia hace que ambas se iluminen dialécticamente. Son unos momentos en los que hay que descubrir su nexo íntimo. Es necesaria la búsqueda de la unidad profunda: el cambio es búsqueda de la unidad, del fin de la contraposición.

miento y palabra. En el ser y su movimiento verdadero va siempre el todo, el todo empero vivo, el todo real con su multiplicidad y diversidad en reunión.

Por lo mismo, cuando Heráclito dice el Logos sin más, piensa simultáneamente el logos del mundo, el logos del libro, el logos de la naturaleza: el logos de los dioses y su mundo y el de los hombres y su mundo, con todas sus tensiones y oposiciones en un proceso en que a cada logos individual se le revela para contemplación y ser, el sentido del Todo.

15. La heraclitiana conciencia desarrollada de la necesidad universal es la obediencia. La fidelidad al Logos en cuanto universal, ritmo universal y trascendencia de los opuestos en más profunda o alta –es lo mismo para Heráclito– unidad; eso es la obediencia. Mas no cualquier movimiento es movimiento del Logos. El Logos es la «antimoda». El Logos se mueve cuando se mueve la Idea. El hombre aprendió muy pronto a fabricar palabras, a tratar al logos como un mago. Pero las palabras son el medio más ladino para disimular la Palabra. Idea es lo que da andadura, mayor comprensión, mayor unidad con todo. En la modificación que posibilita un entendimiento mayor, se movió la idea. En la modificación que implica tragarse la negatividad inmanente que en tal concepción jurídica, pedagógica, política, social, etc., hay, y que da mayor circulación libre y concertada a mayor número de diversidades guiadas por su oculta e interna armonía; ahí se movió la Idea. Pues que la Idea se mueve hacia la diversidad mayor y hacia el opuesto mayor. Si no, es que desconoce su infinito contenido. Y eso no lo puede hacer el Logos, no lo hace el Logos, es claro que no lo hace y que por eso inquieta tanto y de tan diversos modos. Y por eso una de las confusiones mayores que en el mundo hay consiste en determinar qué es y dónde está la confusión –pues como hay la armonía aparente y la armonía oculta y verdadera, hay la confusión aparente y la confusión oculta y la verdadera–. Algo de esto quería decir Nietzsche cuando afirmaba que en Heráclito no hay ética, sino estética. Sí, el armónico sentir el mundo es esencialmente también una estética. Además, en el mito órfico al Logos heraclitiano lo llamaban Amor, y el Amor no deja nada fuera de sí mismo –es el fondo del contenido de la infinitud concreta.

16. Nietzsche vio muy bien que en el mundo y la vida, para Heráclito, no hay en principio un problema de culpa y castigo y expiación. Eso odioso de repartirse las responsabilidades para poder atribuir tranquila-

mente culpas..., y para no sentirse responsable del Todo. Esa justicia que no procede del amor, esa venganza. Y ese amor, llamado amor, que se precipita viendo y suponiendo culpas para darse el fácil placer de perdonar. Ese camino que no pocas veces se ha tomado en la antigüedad y en la modernidad y que acaba por echarle la culpa a Dios y luego, claro, a alguna clase de hombres. Donde no es infrecuente que le acaben tirando toda la culpa a quien primero planteó el problema del ser preguntando por la culpa. Heráclito piensa que antes de preguntar por la culpa hay que preguntar por el sentido. Puede ser absolutamente que de la ceguera de un ciego no tenga la culpa nadie: que esa ceguera tenga mucho sentido y ningún culpable. Eso será también Eimarméne.

El despierto y atento al Logos se hace cargo enseguida de que hay que aceptar el sufrimiento. Más todavía, que, al caer, entra el hombre en la esfera de lo divino. El griego hacía tiempo que había aprendido a aceptar con sumisión y elegancia los decretos de los dioses. Está ya en Homero, Esquilo lo «imita» –como diría Aristóteles–. Heráclito lo piensa. Pero el sufrimiento, que es fundamentalmente el sufrimiento por no acabar de ver, porque no se asiste ya a la plenitud del Logos en el Todo, bien mirado es necesario pues que «el destino del hombre sería mucho peor si al hombre se le diera todo lo que pide». Es que el hombre es un niño. Y así, el duro y seco Heráclito piensa que Dios mira al hombre con ternura y que el sufrimiento del Logos es de criatura. Por eso trata Heráclito al niño que es el hombre con verdadera seriedad y le dice: nadie salva a nadie, cada uno desde el logos que es se ha de salvar; indispensable. Despierta. Camina.

17. La relación del Logos con el logos individual es también un caso de la unidad de los opuestos. La cuña de la misma madera es la peor, y en ningún momento del proceso divino-humano es más intensa la tensión que cuando lo no-logos que en el logos hay se hace sentir en el Logos. Y de ahí, atravesándolo, pues que el Logos atraviesa todo el ser, ha de salir metamorfoseándolo todo de nuevo el Logos. El Absoluto como Logos lleva inmanente su limitación y su alteridad, que, ésta, no es en principio limitación. No es piadoso hacerle decir a Heráclito, como se atreve a decir W. Jaeger, que el criterio para discernir al Logos del individual capricho es el yo de Heráclito. Ésta es una *boutade* tan lamentable como la de Cicerón cuando dijo que Heráclito escribía oscuro aposta. El criterio es la universalidad: «lo uno sabio» *(tò en sofón)*. Y aquí el individuo le ha de dar amplitud y perspectiva a su mirada y hondura valerosa a su auscultación del pro-

ceso del Universo, desde el parpadeo de las estrellas hasta el movimiento del gusano. Lo más particular e individualista no sirve para ver Logos, y allá donde lo individual se pone pintoresco asoma el *daimon*, que no el Logos. El Logos lleva el paso de la prudencia, se llama «frónesis», conoce su ritmo, las posibilidades objetivas de la maduración. El Logos verdadero se desenvuelve allá donde éste va consciente de su universalidad como Sujeto en los sujetos. El logos va envuelto en fuego, pero es prudente y paciente, sufrido. Es prudente, paciente y sufrido, pero va envuelto en fuego.

18. Hay un ritmo ternario en el proceso del Logos universal, y lo ha advertido Heráclito. En primer lugar viendo que el proceso no es la obsesiva locura de la repetición mera, la reiteración que no es continuidad. Pues que si el Logos no volviera sobre sí mismo desde la alteridad y la oposición más lejanas a que se extendió, si no retornara y se reuniera con todo lo en verdad para sí mismo ganado..., no sería sujeto –san Juan dirá: no sería divino, no tendría ni Padre ni Espíritu–. El eterno retorno aquí significa la Unidad divina, la única real y verdadera. Así que la conflagración universal periódica que algunos griegos y luego algunos eclesiásticos le atribuyeron a Heráclito, no ha lugar. El proceso es un círculo que luego de volver a sí mismo de nuevo se despliega –por lo menos así se presenta en el mundo, así se ve el mundo.

Es posible que Heráclito haya distinguido entre Zeus, Logos y Fuego. También Jenófanes había ido tan lejos como para dotar a su primer principio de una suprema Sabiduría y de un Espíritu (cfr. Jaeger, *op. cit.*, pág. 128). Nada de extraño que Hegel, en la descripción del proceso universal según Heráclito, haya tenido que hablar de la significación de la tríada pitagórica (Hegel, *op. cit.*, pág. 332): todo es trinidad o tríada; de la Unidad a través de la dualidad a la reunión en el tercero. No sabe uno si está citando a Aristóteles en el *De coelo* (I, 1) o a san Juan Damasceno en el *De fide ortodoxa* (lib. I). Hegel, *op. cit.*, págs. 252-254: El tres ha sido un número especialmente importante [para los pitagóricos]... Aristóteles ya decía que a la Divinidad la invocamos tres veces [Hegel añade por su cuenta el «Santo, Santo, Santo» del trisagio] y decía además que todo y el Todo tienen la absoluta forma del Tres: principio, medio y fin. Mas ahora también, estar en el medio, saber estar en el medio es estar en el principio y en el fin; hay proceso, movimiento continuo, *pánta rêi*, y al mismo tiempo reposo e identidad.

19. ¿Cómo es la unidad de lo divino y humano? ¿Cómo es la unidad de los contrarios? ¿Cómo hay eternidad en el tiempo? ¿Cómo se explica la relación entre el Logos eterno y el logos individual? ¿Cómo, cómo...? Heráclito contestaría con preguntas como éstas: ¿Cómo has nacido *tú*? ¿Cómo *se te* ha ocurrido esto? Heráclito es bien consciente de que no es un naturalista ni siquiera un metafísico implícito o milesio. Tampoco quiere quedarse en símbolos o mitologemas. Sabe que está en la obligación del concepto. Pero no va a declarar que está todo claro y que cabe la promesa de que esté un día todo claro. Heráclito tiene el sentido del misterio; está claro que el ser habita y se mueve en el misterio. De suerte que cuando determine el contenido del proceso del ser, no lo hará ni con sólo material social o político como él diría. El principio es el Logos que tiene como infinito contenido de su proceso el del Logos mismo. El fuego de que Heráclito habla no es símbolo alguno, como quiere el filólogo Jaeger. No hay fuego sensible y fuego inteligible aquí. Lo que calienta la cabeza y el pecho es lo mismo, el mismo fuego. El Logos no es fuera de la materia y su proceso. Heráclito no ha querido añadir una nueva teoría sobre el principio físico o natural del mundo y sus sucesivas combinaciones y transformaciones. Él sabía y reconocía que su tema era hablar sobre la totalidad, y lo hacía hablando, como diríamos hoy, con categorías morales (amor, odio) o naturales (fuego, aire). Mas quiere hablar y habla de la totalidad unitaria simultáneamente. De la totalidad divino-humana.

19b. *Excursus*: Heráclito según la exposición de Hegel

En el *De coelo* de Aristóteles hallamos una página que los Padres decían había sido inspirada por Dios: «Como dicen los pitagóricos, el todo y cada una de las cosas están constituidas por tres elementos (por tres dimensiones): principio, medio y perfección». Y eso es el número constitutivo del todo y cada una de las cosas: la fundamentación triádica del todo, con su movimiento interno. El acto que empieza desde el principio vuelve en ciclo perfecto a sí mismo. El ser sale de la unidad. (Tres dimensiones de los cuerpos: la tercera es la *profundidad...*)

Así la teología trinitaria de Nicea estaba ya preparada hacia siete siglos. Y por tanto, los Padres, al explicar la Revelación, estaban ya implicados en este pensamiento griego, su reflexión estaba «preparada». Pensemos en la impresión que les produjo hallar esta convergencia...

Hegel expresa este pasaje del *De coelo*. La Tríada es la forma de la profundidad. Si no pensamos triádicamente el ser no podemos pensar la di-

mensión de profundidad del ser (la dimensión vital)... «Toda cosa es simple como comienzo, otra cosa o algo múltiple como medio y, como fin, retorno de su alteridad a la unidad o espíritu» (cfr. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, pág. 252). Lo último es el Espíritu Santo.

Hegel articula en tres partes su discurso sobre Heráclito:

–El principio *lógico*: El ser no es más que el no-ser. Ser y no ser es lo mismo (ser = nada), pues la esencia de la verdad, de la realidad, es el cambio: cada cosa lleva en sí su contraria; todo ser es unión de contrarios. Es un paso enorme haber llegado a determinar la unidad como efecto de los contrarios.

–Aquí se fundamenta el concepto no-lógico del Logos, sino metafísico. Para Heráclito, el Absoluto es la unidad de la eternidad con el mundo. Del ser con el no-ser.

–El movimiento se produce por un proceso; y este proceso tiene su origen en el Logos (*logos spermatikós*, semilla) y en el fuego. Y así como el Logos es el principio del mundo (la forma del mundo), el fuego es el alma del mundo (el principio «metamorfoseador» de todas las cosas –recordemos que el Espíritu se presenta siempre en forma de fuego).

El principio absoluto no se fundamenta en ninguno de estos elementos, sino en el proceso mismo. La realidad es proceso, tiempo, y la esencia del tiempo es «lo que es y lo que no es». El tiempo es esto, y lo otro que va cambiando en su seno...

Heráclito determina de una manera física esta intuición del proceso: el tiempo. Esta intuición es todavía algo abstracto y para determinarla se ve obligado a hacerlo de una forma física. Captar la naturaleza será expresarla en forma de proceso y el fuego está en cada momento del proceso. Es el cambio, la transformación, la expansión, el principio metamorfoseador. Por tanto, todo es trinidad, todo es tríada, y, por consiguiente, unidad de esencia. Este movimiento es absolutamente uno, aunque realmente sea trino. El universo tiene a Dios en sí; y son lo mismo, pero sin confundirse.

Hegel rechaza la idea simplificadora de que Heráclito, al hablar del fuego, haya hablado de una conflagración universal. Para Heráclito, el Logos es un momento (movimiento) del mundo, que acaba en el fuego y renace para que nuevas Palabras sean dichas... La realidad es proceso, pero ¿qué contenido hay que darle a ese proceso, al tiempo? Heráclito formula una filosofía de la Naturaleza para dar razón de estos contenidos; y el elemento eje que descubre, el que asegura la continuidad del proceso, es el fuego. Y así llega a dar al fuego una conceptualización intelectual: el

fuego es el Logos. Es una forma eterna que contiene el esperma de todas las cosas. Pero este Logos no se confunde con el Espíritu. El alma del Logos y los espermas (sus pensamientos) son el Espíritu, cuya real manifestación es el fuego.

El Logos es pues aquello que atraviesa la sustancia de la totalidad del mundo y de las cosas.

Lección III.ª
La sabiduría divina en la literatura sapiencial

20. Alejandría es el eje alrededor del cual gira la filosofía respective teología del Logos, desde la mitológica de Babilonia hasta la floración de gnósticos tratados del Logos a fines del siglo I y primera mitad del II, incluyendo la literatura sapiencial del Antiguo Testamento (en especial Prov. 1-9, Sabiduría y Baruch 3, 9-4, 4), la literatura greco-judía de la diáspora alejandrina, y luego el *corpus johanneum*.

21. La colonia judía en Egipto, en Assuán, se remonta ya al siglo V a. C. La de Elefantina es incluso anterior, *circa* 525 a. C. En ésta hay templo, culto, sacerdocio. Tendencia liberal. También Vespasiano acabó con ello el 73 d. C. Pero en la ciudad fundada por Alejandro, tres años después de su muerte hay ya doscientos mil hebreos. Alejandría es la meca de una diáspora judía y una diáspora helenista de principal trascendencia en la historia del mundo: ahí iban a fundirse la metafísica griega, el creacionismo judío bíblico, los simbolismos arcaicos y modernos..., bajo el Imperio de la ley romana. La mutua curiosidad, que nace del amor al saber y a la verdad, le podía a la etnofilia particularista; los judíos «admiraron la riqueza espiritual de los sabios griegos, de un Platón y un Aristóteles; y viendo que Dios había dado testimonio de Sí, por lo menos a los mejores de entre los paganos, aprendieron a esperar que no dejaría de cumplir en tiempo no muy lejano las profecías de la vocación de los gentiles al reino mesiánico, y que *fundaría una religión del espíritu y de la virtud*, muy superior a la ley mosaica, esclava de la letra» (Paul Heinisch, «Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus», en *Biblische Zeitfragen*, I, pág. 12).

Y así, de una manera muy concreta, la teología del Logos es el instrumento de que se echa mano para poder vivir, para hacerle lugar a la vida.

Pues que el cruce de culturas y de tradiciones, las largas historias que hay detrás de los grupos que se encuentran, los conflictos insalvables precisamente en cuanto religiosamente fundados en las contrastantes pretensiones, etc., reclaman una inteligencia unitaria y viva de todo lo que haya que entender para que todos puedan seguir viviendo, o mejor, empezar a vivir. El Logos es una ascética, una ruptura, una comunión, una liberación –todo a una en el concreto marco de una ciudad distinta, nacida para el gusto de lo más diverso y la necesidad de mutuo entendimiento–. En esa ciudad era puesta a prueba toda la historia del mundo. Por eso en ella toda historia podía intentar su revivificación y tener derecho a su representación. No se trataba de debelar ni de quemar, sino de entender. Vamos a ver si es verdad que el mundo diverso y las ajenas y lejanas historias son inteligibles, y vamos a ver si hay un Dios o muchos dioses, y vamos a ver lo que Dios piensa –si piensa.

22. Fue más audaz la religión que la filosofía. Es más fácil que la religión sienta la necesidad de filosofía que viceversa. Pero cuando la filosofía siente necesidad de la religión, es más temible, y no suele entonces parir teología. El judaísmo, con la seguridad que da lo religioso, se puso a escribir apócrifos filosóficos de contenido bíblico, y empezaron a ver la luz piezas teatrales de contenido bíblico y forma euripidiana (Ezequiel el trágico), cartas heraclitianas, tratados peripatéticos, platónicos, estoicos, etc., etc.[9] La Sabiduría de Salomón y Baruch (l. c.) pertenecen, con Filón y los LXX, a la oleada de esa actividad literaria, la cual culmina *objetivamente*, como habremos de ver, en la literatura joánica, en especial en el evangelio de Juan –del que han aparecido recientemente (Khenoboskion, o sea Nag-Hamadi) estrictos paralelos en cuanto a la teología del Logos.

Tampoco es una casualidad que en Alejandría se produzca el estallido de todos los géneros literarios ya alumbrados a lo largo de seis siglos: el estallido simultáneo. Ese fenómeno pertenece a la conciencia que el verbo tiene de sí y al dominio que posee de sus capacidades, para decirse y pensarse. Revelaciones, apocalipsis, narraciones, diálogos, oráculos, reflexiones y sentencias, teatro, panegírico, novela, historia, cartas... etc.: el verbo por todos sus caminos. Esta posibilidad literaria se relacio-

[9] Cfr. Peter Dalbert, *Die Theologie der hellenistischen-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Reich, Evang. Verl., Hamburg-Volksdorf 1954.

na con la homogeneidad que crea desde el fondo, en medio y a través de la pluralidad de todos los «neos» alejandrinos, la filosofía del Logos que será el fruto del mundo antiguo; fruto y otra vez a un tiempo dispuesta semilla.

23. Dentro de un espacio homogeneizado por una idea, se advierte la dificultad, y a veces la imposibilidad, de datar un texto. Y es el caso de los dos escritos que vamos a considerar: Sabiduría y Baruch 3, 9-4, 4. Pero esa dificultad, e incluso imposibilidad, no hay que sobrevalorarla en este caso, como en ninguno en que se trate de un gran movimiento de amplitud y hondura como la gnosis, el neoplatonismo o el idealismo alemán, o el marxismo. Cualquiera de estos movimientos es el movimiento de una idea, una idea. Si se trata de conocer la idea, o la Idea, y es lo que en definitiva se trata de conocer, se debe tratar de conocer. Pues todo el trabajo exegético, histórico, filológico, etc. se encamina a aclarar la Idea y así poderse acoger a su general movimiento hasta sentirla en el subsuelo de hoy –de hoy, dado que toda Idea es universal–. Y así, en tratándose de una Idea, ésta es accesible tanto (a) si se ofrece o da en un texto en que la palabra está todavía abriéndose camino, como si (b) nos la encontramos en repetido camino, que la mantiene meramente, o acaso la prosigue; como si (c) nos la hallamos en forma de decadente palabrería... Desde el punto de vista de la idea como representable para el vivir, desde cualquiera de sus manifestaciones es posible abordarla y acceder a su movimiento primero, a su experiencia originaria, a su despliegue y plenitud. Y así seguir adelante. Esta observación tiene perfecta importancia en el caso de la literatura sapiencial que nos va a ocupar, tanto en su relación con el Antiguo Testamento, como en especial en su relación con Juan y Pablo, y luego con los Padres. La libertad «sapiencial» con que el Nuevo Testamento y los Padres tratan la literatura sapiencial paleotestamentaria, induce a errores hasta ridículos al «cientificismo» y «especialismo» decimonónicos y a su criticismo tan ingenuamente agudo. La libertad de lectura del Antiguo Testamento por parte de los hagiógrafos del Nuevo y de los Padres, se expresa teológicamente por la convicción de que Cristo es la plenitud del Testamento antiguo de judíos y gentiles. Es Scheeben quien tiene razón, y no su editor, cuando lee los textos sapienciales con la plenitud de intención de la revelación neotestamentaria del Verbo y el Espíritu. Pues que precisamente el alma de la idea, su sustancia verdadera, es su intención, y esa inten-

ción es padecida más que dicha en los textos sapienciales y así está más que dicha[10].

24. La investigación de la teología sapiencial del Logos se orienta, filológica e históricamente, así como especulativamente, al estudio de la teología joánica del Logos. Porque, mientras que los Salmos y los Profetas, como luego los Sinópticos, hablan del Mesías como del *Hijo de Dios*, los libros sapienciales hablarán de la Sabiduría divina, del Logos[11]. No se podrá contestar de manera apodíctica la cuestión de por qué Juan dice Logos en vez de Sofía; al menos hoy por hoy[12]. Mas no basta la presunción de que «Logos» es más corriente y predicable entre los helenos que Sofía. Ni basta tampoco la sospecha de que Juan ha huido del femenino de Sofía y ha buscado el masculino de Logos que rima con la humanidad viril de Jesús. Objetivamente, en la elección joánica del término «logos», pesa ya la tarea de discernimiento que se ha llevado a cabo en la misma literatura sapiencial; tarea que ha puesto de manifiesto que el tema de la sabiduría se relaciona con el espíritu de esa misma sabiduría.

[10] Todo trabajo exegético tiende a clarificar una idea, y a acogerse a ella; entonces, esta idea es asequible, tanto si se ofrece en un texto donde la palabra se abre camino (el primer texto, la primera elaboración), como si lo hace en una repetición del mismo, o como si se ofrece en una palabrería. La idea es asequible siempre mediante una adecuada exégesis, sea cual sea el tipo de textos donde se ofrece.

Desde el punto de vista literario, no es así. El texto literario no siempre es asequible, pues en él cuenta la forma. Pero desde el punto de vista teológico y filosófico (del contenido), esto no importa.

Desde cualquiera de las manifestaciones de la idea, se puede, pues, llegar a ella. Para luego seguir adelante. Y es de esta forma como queremos llegar a la idea de la Sabiduría.

Los hagiógrafos del Nuevo Testamento y sus teólogos (Padres, etc.) ven en el A. T. incluso lo que éste no veía en sí mismo. Esto ocurre en todos los textos de cualquier época, pues ninguno agota la plenitud del Logos. Conviene pues que la teología se revista de forma humana. En todas las cabezas se aposentó, se hace presente el Logos, pero no en su plenitud. Por eso podemos leer más y mejor un texto que el mismo que lo escribió, sin por ello traicionarlo.

[11] Cfr. Scheeben, *Dogmatik, II*, 338 [n. 799].

[12] Cfr. *Das Konzil von Chalkedon*, I, Wurzburg, Frankische Gesellschaft, 20, esp. 22-ss.; Boismard, Bultmann, etc.

25. Hay como un proceso de penetración de la divinidad en el mundo; un proceso en el que el hombre de las grandes culturas antiguas, así como el hebreo y el griego, están metidos[13]. Esa penetración tiene que pensar la unidad divina para la alteridad del mundo, y ello supone tener que pensar la vida de la divinidad orgánicamente. La simplicidad de la divinidad ha de ser representada de algún modo. «Ha de ser» porque ese proceso de penetración de la divinidad se hace sentir. Y se trata de dar razón de una experiencia generalizada. Por eso carece de significación última el que se haya demostrado que la religión de Israel vive rodeada de religiones con divinidades de Sabiduría, así como el que no se haya demostrado contagio entre estas religiones. Cada una de estas religiones ha dado de sí en el fondo este movimiento convergente. Esta experiencia puede comprobarla hoy en la actualidad del mundo quien quiera, pues está a la mano.

En cuanto a la representación de la Sabiduría como una persona divina y celestial distinta de Dios, no es fruto de una distracción literaria ni abusiva hipostatización a partir de una metáfora. Que lo divino está en el mundo es una experiencia del hombre, una experiencia tan clara y firme como la contraria: que lo divino no está en el mundo. El hombre hace una doble experiencia del deseo: la del deseo desgarrador que se origina en la indigencia y en el hambre de más de todo, y la del deseo de darse. Esta el hombre la ha entrevisto en Dios. Ya Platón la formuló. Fuera del cristianismo siempre se formuló con timidez, porque la inteligencia humana, *ut in pluribus* y *summatim*, es prudente. Y hubo de ser ayudada la inteligencia humana para atreverse a decir que de tal manera amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito. El real y verdadero interés de Dios por el mundo, tal como se expresa en la conciencia de la libre creación en Génesis, tenía que acabar relacionando personalmente a Dios con el hombre, sin que Dios dejara de ser Dios. Y en relación con esto aparece el mito de la Sabiduría, yacente bajo muchos textos judíos (Henoch etiópico, 42; 94, 5; Esdras IV, 5, 9-ss.; Prov 1, 20-23, etc.; Eclesiastés 24, 23): el mito de la Sabiduría que es de otro lugar, que no tiene dónde ponerse en el mundo, que se oculta y aparece, que asciende y desciende. De ello es un testimonio tardío el poema de Baruch (3, 9-4, 4), donde se da por descontado este contenido del mito[14].

[13] Para este número, cfr. Wilkens, Th. W., VII, 508-510.

[14] Cfr. Wilkens, *op. cit.*, 509, págs. 23-ss.

26. El poema de Baruch[15]. El libro no fue admitido en el canon judío. Se conserva sólo en griego. Tampoco lo admiten los protestantes en el canon. San Jerónimo ya no conoció el texto hebreo original, original al menos en parte. El poema sapiencial de 3, 9-4, 4 es probablemente también traducción del hebreo. Cierto que no es posterior a Cristo, porque lo tradujeron los LXX y cometieron errores. Compuesto entre el siglo II y el I a. C.[16].

El autor del poema se ha acogido a la legendaria figura de Baruch, legendaria en el sentido de que circulaba la leyenda de que anduvo por Egipto. Recurso usual en la literatura alejandrina, como vimos. Habla, y tal vez piensa ya, en griego, pero es un judío «nacional», sin identidad teológica diluida, y apóstol celante, es decir, provocador de celos: «Israel, no des a otro tu gloria» (4, 3): que te la quitan, que te la quitan... Porque Israel había visto ya la frente de la competencia, del pensador griego, y la piedad de los gentiles... Escribe en estilo medio profético medio sapiencial; sucede ya en algunos profetas y en los Salmos. Es un exponente del canje de ideas heraclitianas y paleotestamentarias, que ya se ha consumado.

27. Es posible que el recordar que Israel está «en tierra enemiga», en tierra extraña, tenga mucho de retórico y sea más bien una metáfora de origen histórico para hablar de la condición humana. Siempre se está en tierra extraña, cuando no se está en Dios. El localismo está superado en el mundo helenista y en el judaísmo de la diáspora, en el liberal. Tierra extraña pisa quien «ha abandonado la fuente de la Sabiduría» (3, 12).

Aparece todo el repertorio de metáforas del Logos joánico y de la gnosis setiana: Luz, vida, fuente, camino, agua, etc. Las grandes metáforas que crean los filósofos y hacen desplegar los poetas, como decía Antonio Machado.

El mundo está fuera de camino y muerto de sed. No hay ni buena vida ni vida buena (3, 14 final). Y nadie sabe dónde mora la Sabiduría y dónde y cómo se alcanzan sus tesoros, que ésos sí que son tesoros, y no los que por ahí todos van buscando.

[15] Cfr. Biblia de Jerusalén, págs. 976-s. (y no Nácar). Hagg, Dic. de la Biblia, col. 206; Biblia de san Jerónimo, II, 391-ss.; Th. W., VII (Sofia), 508-510; Peter Dalbert, *op. cit.*, pág. 133; A. M. Dubarle, *op. cit.*, págs. 132-135; etc.

[16] Cfr. el texto en LXX, págs. 752-ss.

28. La relación de los buscadores de la *nada* se presenta a continuación (vv. 15-30). El fracaso de la aberración humana. Quiénes buscan la Sabiduría en el poder de domar naciones o fieras (con ironía va el pareado del v. 16); quiénes en la riqueza, o en el comercio, o en la industria. Y ¿dónde fueron a parar, metidos como anduvieron en la rueda de la sucesión aburrida de las generaciones, donde unos van y otros vienen y siempre lo mismo? El Eclesiastés cultivará el escepticismo de modo antológico: el escepticismo religioso. Para que apure el tonto del hombre su nada: gran escritor de sus grandes fracasos, todo lo más. Baruch ha conocido una generación «joven», en la que la juventud era un grado y un mérito: tampoco encontraron los senderos de la Sabiduría, y sus hijos, encima, nacieron lejos de ella. Mitología y ciencia se perdieron igual. «No hay quien conozca sus caminos ni tenga noticia de sus senderos» (v. 31).

Esta descripción de la futilidad del esfuerzo humano al margen de la Sabiduría *divina* es género literario en la literatura sapiencial. Pero hay que reconocer que los fenómenos de sincretismo son sumamente dolorosos y desgarradores, producen mucho aislamiento y desgarramiento, y también la instauración de un nuevo poder supremo y general es una tremenda experiencia. El ambiente del Oriente Próximo desde Alejandro hasta el siglo II d. C. está lleno de esta suerte de sufrimiento.

29. A través de esta múltiple experiencia de la actividad organizada y programada del hombre, llégase a postular una Sabiduría trascendente, que no es de este mundo. Esta misteriosa Sabiduría trascendente se afirma en Eclo 1, 5-7 y en Job 28, y en general al final del periodo paleotestamentario. La morada de la Sabiduría no está en el mundo, ni más allá del mar, ni se compra ni se vende ni se conquista ni se captura (3, 15). Tiene un «topos»: la Casa de Dios es algo de Dios y sólo Dios la comunica. Toda la actividad del hombre puede ser aberrante, y no es válida si no es por la Sabiduría inspirada, por la Sabiduría de Dios.

30. La creación y la revelación mosaica fueron —son— dos momentos de manifestación de la Sabiduría de Dios. «El que sabe todas las cosas», el Creador, conoce a la Sabiduría y conoce todos sus senderos (vv. 32-35). Como el ser del mundo es recibido, así también la luz del mundo. Pero el mundo puede apagarse, como se apaga la misma Ley a la luz de los hombres. Pues que la Ley fue presencia de la Sabiduría entre los hombres y conversación con ellos (3, 37 y 4, 1). Pero Israel abandonó la luz de la Ley.

«Los mandamientos de vida» (3, 9 y cfr. Juan) son la Ley y la Sabiduría. La Ley es la Ley de vida y la gloria de Israel. «No des a otros tu gloria, ni tu honor a una nación extraña» (4, 3). Poner la gloria de un pueblo en una Ley de vida era un gran paso. Esa preocupación existía; Eupolemes escribía sólo con esa intención[17].

Ésta es una creación en la cual puede establecerse y morar la Ley de vida. Una creación para la vida en la que impere una Ley de vida. El que creó la vida puede ofrecernos la Ley de vida, y no otro. Si en el mundo reina la muerte, cosa del hombre será. Así, junto al escepticismo del bullir del hombre a través de sí mismo, la afirmación de una vida que viene de arriba, que «desciende» (3, 29).

La teología del Logos es una teología de la vida. El Logos no es la *epistemê* aristotélica ni la «ciencia» decimonónica –tal, ésta, que el siglo XIX culminará con la jerga de la contraposición entre la inteligencia y la vida–. Ya perdidos los caminos, el judío Husserl empezará a recordar que la inteligencia no es la sabiduría (cfr. *La filosofía como ciencia estricta*). Pero será tarde; se habrán consumado inmensos dislates. En la Sabiduría está la vida, y más: la fuente de la vida verdadera (cfr. 3, 12). «En el Verbo estaba la vida, y la Vida era la Luz de los hombres»[18].

31. Otros temas que aparecen en este pequeño poema de la Sabiduría. (a) La Sabiduría vive en la casa de Dios que es más grande que el templo. Y según eso tiene camino, pero también inescrutables senderos; de lo que re-

[17] Cfr. Dalbert, *op. cit.*, pág. 35.

[18] La conciencia de la infinitud de la distancia y de la proximidad entre creador y criatura es un tema constante en toda la teología sapiencial: relación y distinción entre creador y criatura. Se trata de la profundización de la polaridad entre tiempo y eternidad. Esta conciencia de creación (expresada claramente en Génesis, 1) es claridad respecto de la posible unión: al asentar con claridad el puesto de Dios, se asienta con claridad la posibilidad de relación. Aquí se ve nítidamente la coincidencia en una misma línea del Ser, lo Infinito, el Logos, Dios, de las dos distintas corrientes del pensamiento (judía y griega).

La clarificación que los libros de la Sabiduría aportan al tema metafísico de lo creado y lo increado es enorme. Así formulado, el problema de lo eterno y lo finito, de la relación entre Dios y el hombre, se transforma ahora en el problema de la libertad; no será ya el drama del hado, del fatum o destino, sino el drama de la libertad. Si ésta (proveniente de la Sabiduría de Dios) se transmite, el hombre necesita esta Sabiduría. El que ha creado, tiene que seguir creando; Dios, que dio, debe seguir dando.

sulta que está donde no lo parece o se espera, y no está donde cabría esperar que estuviese (cfr. 3, 15; 20; 37, etc.). De ello resulta la experiencia de su permanente trascendencia, o autonomía, respecto al mundo y al hombre: no es algo que se da y dado queda. Por lo visto es supersensible también a algo que el hombre ha de dar de sí. Y, si no encuentra donde morar, se vuelve a Dios, mas no puede morar sino según su naturaleza propia, a saber, sabiamente. (b) Aparece pues, pero se oculta (3, 15), y aunque se manifieste, lo hace en una dialéctica de manifestación/encubrimiento[19].

31b. Esquema de Baruch respecto a la Sabiduría.

1.° Elogio de la Sabiduría: qué necesaria es, cuán buena, cuánto la quiero. La Sabiduría como novia, madre, hermana, esposa...

2.° La Sabiduría es también «Misterio» *(synousía)*. Los hombres van buscando y se equivocan, incluso los filósofos. Los hombres no la han adquirido, porque es divina, está en Dios, sólo Dios la puede dar. Y quien recibe la Sabiduría divina está en el Misterio, está en Dios.

3.° Y Dios la dio a Abraham, a Moisés...

El primer punto es la exposición del tema de la metafísica griega, en términos de criatura-creador. Es una explicitación de aquel tema desde la visión de la libertad.

El segundo punto es el tema de la trascendencia de la Sabiduría. Si la criatura está necesitada de ella, o Dios se la da, o el hombre sigue su proceso. Por lo tanto, el increado Creador que nos dio nuestro comienzo, ha de seguir dando.

Y a partir de aquí, debe seguir ya la fenomenología. De acuerdo con los principios puestos, vemos que esta relación debe ser, fenomenológicamente, una relación de inmediatez, plenitud y continuidad (como la rela-

[19] Cfr. Th. W., VII, 509, 25: esto se relaciona con el tema heraclitiano de la armonía aparente y la armonía oculta. La Sabiduría está en Dios y se manifiesta y se oculta al mismo tiempo. Está oculta hasta que Dios quiere manifestarla, pero, así y todo, seguirá oculta. Por tanto, la Encarnación del Verbo será una ocultación del Verbo. La Sabiduría, al entrar en contacto con los hombres, al ponerse a la altura de los hombres, se oscurece a sí misma (y ese mismo ocultarse es revelarse). A la Sabiduría, al mismo tiempo, se accede desde lo oculto de uno mismo. En lo profundo de Dios está la Sabiduría. Y, por tanto, desde lo profundo del hombre –que aún está inédito– es desde donde debe buscarse la Sabiduría. La Sabiduría está en lo profundo, en lo vacío de Dios.

ción madre-hijo). Cuando una relación se establece así, se ha de convertir en una fuente de dar. El que da, no tiene más remedio que dar: su ser está determinado por este dar. Y el otro tiene existencia de donado, de receptor. Inmediatez: nada se interpone. Plenitud: sin reservas. Continuidad: sin interrupción, sin fin. Así, el análisis fenomenológico de este cuadro existencial es el que puede llevarnos a la comprensión de la ulterior y recordada relación entre Creador y creatura.

El libro de la Sabiduría da un paso más en este sentido. Ya en los libros sapienciales escritos en hebreo (Eclesiastés), la Sabiduría tiene todavía el concepto práctico del hebreo (saber callar, saber hablar...) pero aun así se insinúa ya la personalidad de la Sabiduría Divina, que aparece más clara en Proverbios. En este último libro aparece la idea de que la Sabiduría está en *synousía* con la divinidad. Este concepto de *synousía* significa relación o unión con mezcla, con-sustancia, mixis, mezcla en sentido biológico[20].

En el Eclesiastés aparece ya la Sabiduría como persona divina, y la Sabiduría en *synousía* con el hombre (como ya dada a conocer al hombre). Todo este vocabulario del libro de la Sabiduría tiene un doble fondo (gnoseológico y erótico) que estallará en el Cantar de los Cantares (con un lenguaje abiertamente erótico y místico[21]). El concepto de *synousía* aplicado a la Sabiduría tiene pues una carga erótica[22]. Esta idea se acentúa y desarrolla en Proverbios, pero ya en el libro de la Sabiduría hallamos su total desarrollo. La Sabiduría aparece como la amante y la consorte de Dios, pues ella vive en *synousía*, en mezcla, como novia, esposa, madre, hija... de Dios.

Filón afirma: el mundo es hijo de Dios, porque lo ha creado con su Sabiduría. Y san Pablo: todas las cosas las ha creado Dios, y siguen en su Hijo. Esta imagen de Dios de la Sabiduría es trinitaria: persona relacionada con Dios, llamada Sabiduría, que está en *synousía* con Dios, llamada esposa e hija. Acudamos de nuevo a un desarrollo fenomenológico: desde el punto de vista social, la hija es sólo medio hijo; pero desde un punto de vista personal, no es un hijo, es otra cosa, es más. Es ambivalente o polivalente: la hija es a un tiempo esposa, madre... permaneciendo aún como hija.

[20] Esta última conceptualización ponía claramente nervioso a Agustín de Hipona.

[21] Parece que el lenguaje erótico, transportado a la teología y a la mística, puede dar calambres...

[22] Cfr. «conocer», en sentido bíblico.

Pero después, esta línea de pensamiento «trinitario», por tríadas, será suplantada por un pensamiento simétrico, en el que se piensa en parejas: Cristo-Iglesia, cuerpo-alma... Esto ya no es trinitario.

En todos los libros vistos se acentúa el carácter femenino y oculto de la Sabiduría. Se la llamará «artis» y «artera»: es artera, trabaja ocultamente (tiene senderos). Es anterior a todo, es eterna; en Proverbios 24 se hablará claramente de su preexistencia. En resumen, toda la teología del Verbo está ya hecha.

32. El libro de la Sabiduría (especialmente 7, 22-9, 18)[23]. Se trata de un libro en que cambia el panorama del Antiguo Testamento y se anuncian los grandes temas, y textos, del Nuevo Testamento y en especial de la teología patrística. Escrito a fines del siglo II en Alejandría. En este libro de gran aliento, la filosofía ha metido dentro de sí a la religión de Israel, y no al revés; es absolutamente explicable que los judíos palestinenses no dieran cabida al libro en su canon, e incluso que tardara en ser aceptado en el canon eclesiástico. Es un libro con una elegancia distante y una serenidad consciente, muy occidental, muy moderno ya. Le ha echado la medida a la vida y al mundo, y tiene cabalmente claro que esto no tiene remedio a menos que «toda la creación, en su propia naturaleza, reciba de lo alto una forma nueva...» (19, 6).

33. El tema de la Metafísica griega es expresado desde la idea de Creador y creación, y el mundo es puesto así en libertad. «Pues Él creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas sus criaturas, y saludable es todo lo que engendra el cosmos...» (1, 14). Cfr. el célebre cap. 13 acerca del conocimiento posible de Dios, que jugará gran papel en Romanos, Hechos, y en el Concilio Vaticano I. El tema de la creación resuena de continuo, y la corrupción y la muerte y el pecado no anulan el mundo «porque en todas las cosas está tu Espíritu incorruptible» (12, 1). Hay una radical incorruptibilidad del mundo; eso significa la idea de creación.

34. Mas la vida verdadera es algo que ronda alrededor del-corazón y de la intención. La limpieza es cosa de lo hondo. El hombre con que se re-

[23] Cfr. Dubarle, *op. cit.*; Biblia de san Jerónimo; prologuillo de la Biblia de Jerusalén; Scheeben, *Dogmatik, II,* 345; P. Dalbert, *op. cit.*, págs. 71-ss.; véanse las teologías del Antiguo Testamento (Von Rad, Heinisch, Jacob, etc.).

laciona Dios mediante la Sabiduría divina, es el hombre de lo hondo, que no se ve ni se oye: donde el hombre todavía no es palabra, sino murmuración; todavía no es proyecto, sino designio; no es todavía alocución, sino pensamiento. Ahí se encamina la Sabiduría, ahí se encamina para establecer un pacto con el hombre hondo –pero los hombres pactan con las deformaciones de la muerte (1, 16)–. Los capítulos 1-5 presentan la vida de ignorancia de quienes viven sin la Sabiduría: páginas antológicas de la literatura de crápula y desgarro, del desmayo nihilista, del «existencialismo»... «El paso de una sombra es nuestra vida...» «De improviso hemos sido engendrados, y después de esto seremos como si no hubiéramos sido.» «Nuestro nombre caerá en el olvido» (cap. 2).

35. La Sabiduría divina se presenta en este libro, de modo más claro que en Proverbios todavía, como una persona divina. Desde luego, no deja de tener el sentido antropológico práctico del Eclesiastés (vida práctica en todas las esferas y piedad del individuo, al que la Sabiduría da vida larga, honra, dinero, dominio de la lengua, sentenciosidad, etc.). Pero ahora estamos dentro de una consideración estrictamente teológica de la Sabiduría divina como de la persona que enlaza Creador y creación, Dios y hombre[24].

Su inaccesibilidad o trascendencia no hace sino acentuarse. Pero al mismo tiempo también su inmanencia. De modo correspondiente al nada ingenuo concepto del hombre. Se acabó la ingenuidad. El alejandrino del siglo II sabe mucho de la vida, y así de Dios. Sabe que si la Sabiduría se manifiesta y oculta al mismo tiempo, también la presencia humana tiene un presentarse y ocultarse simultáneos. Lo profundo de Dios es donde está la Sabiduría, y lo profundo del hombre es lo que busca. A la Sabiduría se accede desde lo oculto de uno mismo, y lo que le pasa al hombre es que su profundidad le está oculta.

36. La Sabiduría divina vive en *synousía* con Dios, es persona cabe Dios, en Dios, desde Dios. Divina a carta cabal (Sab 6, 14; 7, 28; 8, 2; 8, 9). Y esta *synousía* que con Dios tiene es la que busca tener con el hombre. Y ambas *synousías* se relacionan expresamente (8, 2-s. y 9, 10) y la segunda se funda en la primera. Aquí el femenino de «sofía» ya no es inadvertido, sino conscientemente empleado, y la Sabiduría va a ser esposa, novia,

[24] Cfr. Th. W., VII, 498, 36-50, págs. 499-ss.

hermana, y luego, en la gnosis y en algunos eclesiásticos, madre. *Synousía* incluso es una expresión erótica. Aquí se ha roto el horror rabínico a la representación de Yahvéh con mujer e hijos. La teología de la creación, consciente de lo que representa la creación divina de la mujer (Gn 1 y 2), ha extendido a Dios el reflejo de lo femenino como ha ampliado el concepto Creador «gloriándose de tener a Dios por Padre» (2, 16). Como consecuencia ahora se empezará a hablar mal de la mujer, pues hay motivo si tan gran cosa es y está llamada a ser (3, 12-ss.).

A la Sabiduría se la ama, y, así sólo, se la encuentra y mantiene. *Synousía* es conocimiento, pero conocimiento sapiencial, viviente. Conocerla es alcanzarla, hacerse a ella connatural *(syngenês)* (8, 17) y así obtener una buena índole. También la *synousía* de la Sabiduría con Dios es conocimiento. El conocimiento que participó en la creación misma y que conoce por ello los entresijos del mundo y la vida. Cuando se da a conocer la Sabiduría, pone en inmediatez con Dios (6, 19)[25].

[25] En este libro, la Sabiduría preexistente y eterna, de una manera pensada, deliberada y libre, une en *synousía* con Dios. Y este unirse empieza a tener (en la exposición del libro) carácter técnico, como se observa en la presencia de la *ousía*, con partículas conexivas. Se ha introducido la dualidad en Dios y no se ha roto su unidad. Por tanto, hay que pensar ahora en esa relación.

El hombre que tiene la Sabiduría es que por ella ha sido encontrado. Todo lo divino está lleno de lo humano y viceversa. Por estas dos *synousías* (Dios-Sabiduría y Sabiduría-hombre), hombre y Dios se unen con la misma mujer: la Sabiduría. El hombre es hijo de la Sabiduría, y la Sabiduría es esposa de Dios. La llamada relación erótica se ha pensado respecto de Dios. Y estas dos *synousías* se relacionan de modo que, en el libro de la Sabiduría, la primera es fundamento de la segunda. La *synousía* es el conocimiento que la Sabiduría da al discípulo, conocimiento que no ha perdido su carácter práctico, y admite al mismo tiempo que éste es el reflejo de lo divino y en él está la plenitud. Y el contenido de la Sabiduría es la Sabiduría misma. El que la descubre se prenda, se enamora de ella.

El que conoce la Sabiduría, mediante el conocimiento, se hace connatural a ella *(syngenês)*, cfr. 8, 17; y ¿qué obtiene?: una transformación de sí *(eugenês)*, un nacimiento, un buen nacimiento. Ha nacido de la Sabiduría y es connatural con Dios. Y en esto ha pasado lo mismo que pasa entre Dios y la Sabiduría: su *synousía* es conocimiento, la Sabiduría es el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo. Sólo ella conoce la plenitud de lo creado; tiene conocimiento de la entera creación e intención del Creador, y de todos sus caminos (cfr. 7, 18-21). Ella es la única que sabe de lo que quiso hacer Dios, pues participó en la Creación como *mystis* (iniciada) y como artista (artífice de sus obras).

37. En el libro de la Sabiduría preséntase un desdoblamiento de la Sabiduría y de su Espíritu. Además de los paralelos entre *sofía* y *pneuma* (9, 17 y 1, 6), hay que contar con textos en los que, así como se supone que la Sabiduría está «en» Dios y es de Él inseparable, asimismo se supone y dice que «en» la Sabiduría hay un Espíritu, su Espíritu, también de la Sabiduría inseparable. Elementos estoicos y mágicos se mezclan en estas alusiones pneumáticas[26]. El texto 7, 22-30, leído por sí mismo, con independencia del Nuevo Testamento, no daría de sí la doctrina del Espíritu Santo; pero tampoco la del Verbo.

«El Espíritu Santo de la disciplina huye del engaño.» «El Espíritu del Señor llena el universo, y el que todo lo abarca tiene conocimiento» (*spiritus domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis*, según la Vulgata) (1, 7). «Invoqué al Señor y vino sobre mí el Espíritu de la Sabiduría» (7, 7). «¿Quién conoció tu consejo si tú no le diste la Sabiduría y enviaste de lo alto tu Espíritu Santo?» (9, 17). Estos textos, pero sobre todo 7, 22-ss., ofrecen un elemento más en el movimiento de penetración de la divinidad creadora en el mundo creado: Dios/Sabiduría (Ley de vida, conocimiento de la vida, etc., etc.) /Espíritu de la Sabiduría y del Señor. La lectura pneumatológica decidida que de estos textos hizo la teología católica del XIX –Baader, Schell, Scheeben– fue acertada. La divinidad tiene en el libro de la Sabiduría tres momentos: el Creador, el formador y director, y un tercero que es la acción de Espíritu a espíritu (7, 22-23): «En la Sabiduría hay un Espíritu... que penetra en todos los espíritus». Y así el círculo queda cerrado, y el Espíritu de Dios que habita en el fondo de Dios pasando por el fondo del espíritu humano vuelve, baja y sube.

El texto de 7, 22-30, fue fundamental para las cristologías paulina y de Hebreos, y la descripción de los modos del Espíritu de la Sabiduría es una cumbre de toda la literatura pneumatológica.

Que la Sabiduría tiene un Espíritu, es el presupuesto de la liberación que la Sabiduría o Logos puede posibilitar.

Centrada la creación como libertad, puede entenderse la Encarnación que es donde se nos manifiesta Dios mismo como libertad soberana.

Y cuando la Sabiduría se da a conocer, da la inmediatez con Dios (6, 19). Cuando se tiene la Sabiduría, se está próximo a Dios. Pero así y todo, parece que ahí haya un tercero por medio: la Sabiduría, y el Espíritu de la Sabiduría, que tienen un hacer, quehacer y consistencia que no son los mismos.

[26] Th. W., VII, 500, n. 219.

38. El esquema de todos los escritos sapienciales es el mismo:

1.° Recriminación irónica a Israel, que está perdido porque se ha apartado de la Sabiduría.

2.° Una experiencia de la Sabiduría: su absoluta inaccesibilidad. Las potencias cósmicas e históricas no han podido llegar a la Sabiduría; pese a sus esfuerzos, no han podido conquistarla ni dominarla.

3.° Se recuerda lo inaccesible de la Sabiduría, y se la redescribe, para llegar a decir que Dios se la quiso dar a Israel (de este modo se conecta con la historia del Pueblo de Israel).

4.° La afirmación de que la Sabiduría habita entre los hombres (Baruch 3, 38).

Tanto en Proverbios como en Sabiduría está pues ya todo el prólogo y teología joánicos. El pensamiento está por tanto totalmente clarificado. El Nuevo Testamento sigue desarrollando simplemente este esquema. Lo específico del Nuevo Testamento es una aclaración de la revelación de la Trinidad, de la personalidad del Hijo (presencia del Verbo en el mundo) y una misión más clara y explícita del Espíritu Santo en el mundo. La patrología y la teología católicas han visto claramente la Trinidad en los textos del Antiguo Testamento. Sienten en el Antiguo Testamento la pluralidad en Dios, aun en la lucha que mantienen con el politeísmo ambiente. También se ve clara la distinción en el contenido de la divinidad: Dios, su Sabiduría (con una cierta autonomía como sujeto), el Espíritu de esta Sabiduría.

Ahora podemos pasar a una lectura paralela de los elementos que hemos expuesto y del prólogo de Juan.

Lección IV.ª
El Verbo que se hace carne

39. Porque no hay otro. La Sabiduría es antropófila, le tiene buena querencia al hombre y al mundo: con ellos crea jugando y juega creando. Los visita y con ellos mora. Y en ellos infunde lo suyo, lo más suyo, su Espíritu. Morar la Sabiduría en el mundo es la prueba de lo radicalmente divino que el mundo es. El mundo es: donde la Sabiduría puede morar. Mundo y Sabiduría, vida y Sabiduría, por más que pueda llegar a parecer lo contrario, son bien compatibles. Hay ladinas, exitosas, oropeladas sapiencias que quisieran píamente liberar a la Sabiduría de su roce y juego con la aspereza del mundo, aspereza de la insuficiencia; sapiencias de muy

diverso aspecto y de aparente intención varia, pero facilona: que la Sabiduría no se manche con el mundo, pongamos intermediarios, mediaciones, telecomunicaciones, explicaciones, sacrosanto terror y temblor ceremonial. Que la Sabiduría no se abaje y abrace al mundo.

Pero la Sabiduría quiso hacerse carne.

40. El monoteísmo (como monopersonalismo) –la concepción de Dios en la que Dios es Sabiduría para Él y sólo se contempla sin atravesarse– es fuente de irracionalismos en política, religión y sociedad. Fuente del irracionalismo sublime, el de la locura complacida, el de la fantasía que es la voluntad fingida. El monoteísmo se funda en una trascendencia sin inmanencia. Dios en el Cielo y el hombre en la tierra. Claridad, sobre todo claridad –esa que se alcanza declarando datos aparentes los hechos molestos para fines determinados–. El monoteísmo necesita poner en el mundo un representante de la Causa Primera, que será el primer causante, el gran causante. Y todos los demás, causas segundas. El monoteísmo no tiene Espíritu, porque no tiene Logos. El monoteísmo no deja hablar al mundo y pretende abolir el ser de Palabra del mundo. Silencio, silencio del malo, del terror, del que no puede haber nunca ni pudo haber nunca aunque no hubiera hombre, cuando ya había rumor de los mares y jolgorio de los pájaros y se sentía crecer la hierba que es sentida crecer por invisibles animalillos[27].

Y luego el politeísmo que es la democracia liberal, donde hay palabras, palabras y no hay la Palabra. Hay publicidad. Donde el vivir consiste en el desgaste de la vida del mutuo derribarse: orgía olímpica, aristocracia del Dios herido o corrido. Grande y pintoresca manifestación de la igualdad irónica, la igualdad de las soledades. Pero cuando el hombre se pone a imitar a los olímpicos, se entera tarde de que no hay ámbar y ambrosía, néctar para heridas divinas. El mundo como palabrería[28].

[27] Ésta es la teología de la monarquía política (cfr. libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, de la que parten Agustín, Eusebio de Cesarea). Es la fuente de la jerarquía política: ya que la autoridad descansa en Dios solo, es mejor que aquí descanse también en uno solo, que sea único reflejo del Poder de Dios. Aquí empieza la locura. Políticamente, el monoteísmo tiende a la negación del pluralismo, a la negación de la sociedad. Cfr. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Ediciones Cristiandad, colecc. Tratados Teológicos.

[28] Cada rasgo de la vida (incluido el odio) estaba divinizado, se podía proyectar en el Olimpo (sexualidad, envidias, luchas políticas...). Hay que leer la mitología griega y ro-

La Trinidad quiere decir que Cielo y Tierra constituyen un único espacio espiritual. En la forma y en el fondo, en la carne y en el Espíritu. Así en la Tierra como en el Cielo ha de ser. Carne y sangre, encarnación y Pentecostés, Verbo y Espíritu. El Verbo y su Espíritu se hacen mundo. El Verbo se hace mundo en la forma de hacerse carne. El Verbo se hizo carne[29].

41. «El Verbo se hace carne», se hizo y hace carne –eso que dijo Juan desde la experiencia misma, la experiencia rumiada–. Porque no se cae en la cuenta al punto. La Verdad se nos entra y, luego, la advertimos. Siempre está antes de que lo sepamos. Nos tiene antes de que de algún modo en mano y lengua la sintamos. ¿Quién es éste? –la pregunta que se dibuja en la frente de los interlocutores de Jesús en el cuarto evangelio, y que no queda diluida a pesar de la intención y estructura de manifestación que, literariamente, tiene ese evangelio–. Advertido queda: lo de Jesús es esto: que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Y este Verbo es la Sabiduría del A. T. (Scheeben, *op. cit.*, II, pág. 345; Dalbert, *op. cit.*, pág. 71; Grillmeier, I, pág. 20, esp. 22). La humanidad del Logos, en el sentido de que el Logos divino trabaja en el hombre, era verdad adquirida (Heráclito, Filón). El acercamiento triunfaba de la distancia, pero triunfaba luego de ser bien consciente de que, como no hay Olimpo, no hay robos ni raptos de dioses y bienes divinos. Hay dones, donaciones, autodonaciones. Amor y no envidia.

El Logos no hubiera podido hacerse *sarx* si la *sarx* no fuera de antemano *loguiké*. Y no sería *loguiké* si la materia no fuera de entrada y antemano *pneumatiké*. El Espíritu que está en la materia prepara el carácter verbal de toda formación y forma. El Verbo se hizo lo suyo. Vino a lo suyo. Se dijo

mana para ver la configuración de la vida que resultaba de esta configuración de lo divino. Los Dioses se permiten las pasiones que quieren, y no se destrozan; pero cuando el hombre sigue ese modelo, queriendo hacerse divino, se mata, se destroza, desaparece. Frente a la disgregación, al desorden del Olimpo, surge el monoteísmo, «dictadura» trascendente para arreglar la decadencia del Olimpo, que se convirtió en un trascendental en la tierra. Pero también frente a esto aparece el cristianismo.

[29] Esto es el dogma, la concepción trinitaria: un único espacio espiritual, real y verdadero por la real encarnación del Verbo, que hace al mundo hijo. La filiación de Dios no es entonces una alteridad que exija diversidad de espacios. Por el contrario, el hombre, en la filiación, está dentro del seno de Dios, y en un espacio que Dios une.

ahora en el mundo con su mismísimo decirse de la eternidad. La Vida eterna y la vida temporal, en una vida como en un espacio...[30]

42. La confesión meditativa de Juan (el Verbo se hizo carne), es la abolición de los emanatismos y mediatismos como mentalidad. La intensidad de lo divino se encuentra en el mundo mismo, en el mundo incluso. La Creación, como amor, no desencadena un proceso y despliegue decadentes. No hay debilitación de presencia divina, no hay alejamiento: porque es el Pensamiento divino quien en la carne piensa, quien piensa la carne. Y, así, quien la sufrirá. La sentirá y la vivirá.

G. L. Prestige (*Dieu dans la pensée patristique*, págs. 109-s.): «El error gnóstico consiste en ignorar que, si el contacto con la creación es efectivamente degradante, es igual que sea indirecto que inmediato». El error del adopcionismo será establecer un progreso que lleve de Jesús no-Dios hasta Jesús-Dios, un progreso en la divinidad de Jesús (Prestige, *ibid.*, pág. 112). Se hace carne el Verbo mismo y se hace carne el Verbo divino único y verdadero. Porque esto es la manifestación misma de la creación primera: el Todo como Pensamiento y Expresión, como Logos, en la criatura lógica.

Y ahora el pensamiento va a ser vida divina. Y el hombre le tuvo y le tiene miedo a esto. Y le gusta perderse en el pensar para demostrarse que no es tan divino, que es, a lo más, demónico. *Voilà la littérature!* La filosofía moderna europea ha confundido el criticismo de la Revelación positiva con el miedo a lo divino del Pensamiento, y de ese miedo nació la Razón como la exclusiva del pensamiento. Esta Razón parió a la Ciencia. Y esta Ciencia parió a la Estadística. La Estadística cuadriculará el corazón —si se deja éste.

La ausencia de mediaciones e intermediarios vese en el íntimo lugar que el Espíritu de Dios quiere ocupar en la entraña de la materia. El Espíritu es, en la materia, la destinación de la materia a la vida, la vitalidad de la materia, la vitalidad humana de la materia, la vitalidad humana-divina de la materia. El Principio se presenta en el curso, en el decurso. Trátase del eterno comenzar, de la eterna primavera.

[30] Así, en el prólogo de Juan está ya implícita la problemática metafísica del siglo II: ¿qué relación existe entre lo terreno y lo divino?; ¿cuál es el grado de lo divino en lo humano?

El mundo, la carne, tienen significación divina: lo que sucede en la esfera del mundo es significativo, significa para el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo.

«En el principio era Dios... el Verbo era Dios... el Verbo se hizo carne... Lo hemos visto, oído y palpado.» Ahora la materia y sus sensaciones son la esfera de lo divino. El Pensamiento es con y en la materia camine-no. El Verbo siente; se siente el Verbo. La materia es la forma de la otreidad. Cuando Dios quiere hacer otro, hace materia; más que la hace, la crea, es decir, la saca de lo más próximo a su Ser que es el no ser –el no ser no es más que el sueño del Ser, el dolor que por amor libre le cabe al Ser–. La materia y lo en la materia existente y consistente está en la dialéctica –o en la desdialéctica– de lo divino; de ninguna manera neutral[31].

43. El carácter espiritual o pre-lógico de la materia es la «logicidad congénita» de la carne. El tema del hombre del Paraíso que atraviesa la era patrística a horcajadas del esquema neoplatónico, es éste del original hombre *loguikós*. Macario el Grande lo desarrolla. El Logos que se hace carne es la manifestación del hombre verdadero. El hombre «del principio», el del Paraíso, era enteramente lógico y no partido –o repartido entre cuerpo y alma, inteligencia e instinto; o compartido...–. Era *loguikós*: de la sensación al pensamiento no había distancia; era sensación a sí misma transparente, es decir, pensamiento; era pensamiento sin tortuosidad, es decir, mandato y gesto pleno. Todo Logos[32].

[31] Es necesario comprender, y, para ello, estudiar a fondo, el momento en que nos situamos del hombre y su pensamiento, especialmente las líneas llamadas «desviacionistas», fundamentalmente dos en esta época: una de ellas es la gnóstica, y en concreto su *subordinacionismo* (reflejo de una situación de conciencia del mundo). El «emanatismo gnóstico» es la expresión de la tristeza del siglo II: en la medida en que lo Uno, Dios, se expande en la creación, los sucesivos grados (eones) van alejándose de lo Divino, y así hasta llegar a la Materia; en ella, Dios se olvida de sí mismo. El mundo está demasiado lejos del fuego (Heráclito), está perdido, es una sombra.

Pero, frente a esta metafísica, Dios proclama que la conciencia de Dios (el mismo Dios) se hizo carne. Y pone la misma intensidad de lo divino en la carne, en la Materia. Y como la quintaesencia de Dios es el Espíritu, el Logos deja el Pneuma en ella. Dios, el Logos, se hizo *sarx*. ¿Quién lo preparó? El Pneuma, el Espíritu en la Materia. El Pneuma preparó la casa en el seno de una mujer, María. Si la Materia es la forma de la otredad, ésta es la cuna, la sede, la intimidad de la Esencia de Dios, del Espíritu de Dios.

[32] Cfr. la teología de la Imago Dei: la forma divina de lo creado es la forma humana. Si el Verbo se hace carne es porque la carne es *loguiké*; o, de lo contrario, no podría habi-

44. Juan realiza literariamente su afirmación original «El Verbo se hizo carne». Dios, concebido como Padre, piensa y ama al mundo, un mundo que será amor y conocimiento, un mundo que se contempla a sí mismo, en que Dios se contempla y dice a sí mismo. Como consecuencia de que «el Verbo se hizo carne», la biografía de Jesús es teología y toda biografía es, en conexión con ello, en verdad teología. Esa conexión no se ve por analogía, sino por el Espíritu, por el uno y único Espíritu en que y de que vive el Logos y todo lo *loguikós*. El Creador se vive a sí mismo como creación, y la unidad del Espíritu divino permitirá y hará necesario hablar de Dios y el hombre al mismo tiempo. Esta pluralidad de la infinitud absoluta y la infinitud finita, habrá que pensarla y expresarla. Pues que esa pluralidad divino-humana, fondo de la realidad, es además el fundamento de la realidad de todo «nosotros», de todo «tú y yo». La entrada de la eternidad en el tiempo y del tiempo en la eternidad; la entrada de lo infinito en lo finito y de lo finito en lo infinito, es ahora el dato y la clave del ser en el mundo, de la experiencia y de la conciencia. No será más piadoso quien piense librándose del panteísmo que quien piense librándose del teísmo que separa; hay que colocarse más allá de las contradicciones... en la forma de no dejar de pensarlas nunca. Que eso será pensar y eso será unir o reducir a la unidad, y así el pensamiento será espiritual y función del amor del Padre. El pensamiento es libre cuando procede del Amor y al Amor sirve. El Padre es la justificación del Hijo, el Amor originario es la justificación del Logos.

La estructura literaria del evangelio de Juan consiste en la presentación del encuentro del Verbo con un individuo, con el singular. Jesús y los hombres a quienes «llama» (la Llamada será una de las formas que el Logos toma en la «Triforme Potencia»). Jesús y dos que se casan. Jesús y el anciano Nicodemos. Jesús y la samaritana. Jesús y el enfermo paralítico. Etc., etc. Jesús y la adúltera. Jesús y Lázaro. Jesús y el ciego. Jesús y Judas. El Logos eterno enfrentado y en comunicación con el individuo y su singularidad. La religión de Juan es la relación del Logos con el hombre, con el individuo; relación en el Espíritu. Que el individuo reciba el Espíritu de Dios y viva de Él –ése es el interés y en ello va todo–. Tras de cada una de estas situaciones biográficas de encuentro, arranca un discurso. La co-

tar en ella. Lo humano es forma de lo divino, y no añadidura. La forma divina de lo creado es la forma humana. Todas las cosas son suyas, y vino a ellas, y todas llevan su imagen. Y por eso mismo pudo morar en ellas.

municación divina real y verdadera, la comunicación espiritual, es el fundamento y la posibilidad de la comunicación entre los individuos –el resultado de ella es la comunidad, que siempre es, y sólo es, un resultado–. El *a priori* de la comunidad es trascendente[33].

44b. El evangelio de Juan es, desde el punto de vista literario (independientemente de su «calificación teológica»), un trabajo de primer rango. Es una de las obras literarias importantes que se producen a finales del siglo I sobre el Logos, aunque no es la primera ni la original (estaba antes, entre otros, Filón).

Lo que este documento aporta de radicalmente nuevo está representado en el v. 14: «El Verbo se hizo carne». En los 3-4 primeros versículos se ha hablado del Verbo en sí (Dios), y se presupone ya aquí que en Dios hay una pluralidad. No se habla del Espíritu, pero una vez se haga vivir al Verbo, de su vida saldrá el Espíritu Santo, que será tan divino como Dios. El evangelio de Juan es pues el mejor tratado *De Trinitate* del Nuevo Testamento.

Así, ese Verbo del que se dice que es plenamente Dios, se hizo plenamente hombre. Juan va a decirnos que Dios, concebido como el Padre

[33] Esto es lo que Juan ha aportado al tema de la Sabiduría: el Logos infinito presentado en un algo concreto, el mismísimo Logos divino que vive mundanamente y se expresa mundanamente. De este modo, lo humano ha quedado transformado en el código de expresión de lo divino, y éste es el escándalo del cuarto evangelio.

La religión de Juan es pues una relación de hombre a hombre, y la Institución le importa poco. El Logos entra en relación con el individuo (ciego, adúltera, amigo). Lo que le interesa es que el individuo reciba el Espíritu de Dios y viva con él.

El escándalo fundamental es, como hemos dicho, la unidad total Logos-Hombre. Es la unión de contrarios, conservándose tanto cada uno de los polos como la unión de ambos. Y el problema teológico que de todo esto se deriva será salvar esta afirmación joánica (la hipóstasis de Dios con el mundo) con todo su contenido y valor. En el evangelio de Juan el asunto está en el encuentro del Logos con el individuo concreto, que es tomado y valorado en su estado y situación singular, siendo a ése al que hay que salvar. De ahí arranca todo discurso en su evangelio. Hasta Calcedonia, toda la Cristología no es más que precisiones a esto. Y éste es también el gran tema que desde Heráclito a Hegel ha circulado. La fidelidad a él es lo que justifica que haya Iglesia y Teología o no: la finalidad de ambas es servirle al mundo esta revelación. Y en el siglo XIX, en este aspecto, ha hecho más la filosofía que la Teología.

que piensa y ama al mundo, ha formado un mundo que es amor y pensamiento, que se piensa a sí mismo (que es Logos, lógico)[34]. Y en ese mundo ha aparecido, y es mundo, el divino pensamiento mismo; de forma que ahora el pensamiento divino transcurre, circula, de forma totalmente humana. Ahora, la biografía de Jesús es «bio-logía» (vida misma del Logos mismo). El mismísimo Creador se vive a sí mismo como creación.

Y eso mismo hará Hegel cuando hable de Dios y el hombre uniéndolos, indistintamente. A este «Nos» (creador-creatura) hay que darle un contenido realísimo y no sólo metafórico, o de lo contrario no puede existir la inter-relación, el amor... Este «nos» hay que aceptarlo y vivirlo como el fundamento mismo de la realidad misma. Y vivirlo *usque ad mortem*. Dios corre el destino del hombre: Hegel no es un panteísta; sabe que Dios es infinito, pero también sabe que si ha creado al hombre, lo ama infinitamente. Y, a partir de ahí, no le importan las contradicciones en el lenguaje que emplea.

Como la creación es libre, cuando ésta se pone trágica, el mismo Dios (creador) se vive como dramático, triste. Dios vive dramáticamente su creación. El Absoluto y universal está plenamente identificado con el singular y particular.

Ahora, ¿cómo se relaciona la unidad del mundo y la trágica pluralidad? Ahí está Dios hecho hombre; Dios en cuanto expresión de su intimidad misma se llama Logos. El Logos es una realidad interior-exterior. Cuando nosotros decimos «Logos» afectamos la entraña del Padre mismo; al decir «Logos», afectamos algo de lo más íntimo, el fondo del ser. Y ahora, Juan, cuando dice «Logos», afecta a la entraña misma de la mujer. El Logos, que es profundidad y abismo de lo eterno, entra en una relación absolutamente particular. Y el resto del evangelio será el Logos hecho particular, enfrentándose con el hombre en cada circunstancia particular[35].

[34] Y por eso se puede pensar y pecar: ese mundo que se piensa a sí mismo se hace a sí mismo.

[35] Pero resulta que toda la teología del Verbo ya se ha empezado desde Heráclito y los libros sapienciales. La versión de los LXX es sapiencialista. A este respecto, es importante ver si podemos aceptar la traducción de los LXX como inspirada. La Vulgata, que es una traducción autorizada (Trento), utiliza los LXX... ¿Se puede, pues, decir que existe una reinterpretación inspirada del Antiguo Testamento? Esto supondría una progresión aceptada como inspirada, pues es claro que cualquier reinterpretación, aun las erróneas, suponen un progreso.

45. Ver, oír y tocar son ahora formas de la conciencia lograda. Y todo ver, oír y tocar pueden convertirse en ver, oír y tocar a Dios. Porque el Verbo se ha hecho carne, forma viviente e íntima. Y el fondo de lo divino coincide con el perfil de la forma, siendo divino el espacio de la mutua presencia. «Allá donde dos o tres se reúnan en mi nombre.» La identidad Padre-Logos, por una parte, y Cristo-pobre hombre por otra, es la expresión y la realidad de la identificación siempre de nuevo empezada por el Amor incansable de Dios, ese amor en el Espíritu que es infatigable. Y el mundo se acaba para cada uno, cuando uno advierte que en el mirar está dado y puesto el todo; que en el oír y el tocar vuelve el Espíritu a su Principio. Que el círculo se cierra.

Desde que el Verbo se hace carne, todo el mundo se llena de significación, ninguna sensación flota perdida, se revela el Espíritu por doquier y puede llegar el mundo a su descanso. San Juan es lo menos parecido a un activista y es seguro que no se apuntaría a la Acción Católica. Las miradas no se pueden organizar, como tampoco se organiza la palabra que sabe de silencios.

[23 de abril-4 de junio]

Lección v.ª
La Sabiduría Triforme

46. Introducción a la Gnosis. La teología no puede conocerse sin su contexto correspondiente. Por ello ha sido fundamental el descubrimiento reciente de algunos tratados de literatura y teología gnósticas, entre los que destaca *La Sabiduría Triforme*, un tratado totalmente paralelo al Prólogo de Juan, de manera que ya no puede entenderse el Nuevo Testamento sin este contexto.

El siglo I-II de nuestra era presenta un estilo del pensar y un pensamiento metafísico-religioso de enorme trascendencia: la Gnosis. Hasta hoy no ha sido todavía posible aclarar sus orígenes exactos. La Gnosis no es una escuela, sino un movimiento del estilo del idealismo alemán, el positivismo o el existencialismo. Estas expresiones indican actitudes del Espíritu, que tienen una línea común a todas sus manifestaciones y después sus diversificaciones características.

Hasta hace quince años, no teníamos apenas nada de la inmensa can-

tidad de literatura de los tiempos gnósticos; sólo se disponía de un pequeño volumen de fragmentos muy reducidos, que nos fueron transmitidos por los apologistas y escritores eclesiásticos que se ocuparon del movimiento gnóstico o estuvieron en él. Siguen una línea paralela al gnosticismo el «Prólogo» de Juan y Efesios, verdaderos entronques del movimiento gnóstico con el cristianismo. De Justino mártir, el teólogo gnóstico de los apologistas, hemos perdido las obras. En el mismo siglo II está Ireneo de Lyon, que escribe su *Adversus Haereses* (es decir, gnósticos). Clemente de Alejandría y Orígenes son y se llaman a sí mismos «cristianos gnósticos»; Clemente llama al cristiano «perfecto» o iniciado «gnóstico».

47. Origen y características. Como en todo gran movimiento, encontramos corrientes muy diversas: por un lado, gnosis afectas a corrientes mágicas y astrológicas caldeas, muy paralelas a las mismas. Por otra parte, Pablo, en 1Co 1, 57, se enfrenta con dos tipos de gnósticos, ya que éstos, desde presupuestos metafísicos comunes (consideración negativa de la materia, que está mal hecha), derivaban hacia dos posiciones contrapuestas: en primer lugar está la corriente de los que, al considerar malo el cuerpo, sostienen que éste ha de ser vencido y mortificado, estimando necesaria la ascesis y la dureza con el cuerpo y postulando que el matrimonio debe abandonarse para la desaparición de este mundo de imperfección. La otra posición, desde el mismo punto de partida, deduce que el cuerpo carece de significación profunda: se haga lo que se haga con él, no tiene significado. Por tanto se admite la fornicación (incluso puede ser positivo degradar así la materia). En cualquier caso, estos gnósticos son de primer orden en todos los aspectos: citemos a los montanistas y a Marción, por ejemplo, con su régimen ascético. A pesar de su importancia, habremos de centrarnos simplemente en el contenido doctrinal de la gnosis que ha influido en la teología[36].

48. La Gnosis es, como decimos, un pensamiento idealista: se piensa por categorías. Y luego, éstas se expresan a través de grandes metáforas, de mitos y alegorías. Emplean cierta «jerga» (como, por otra parte, cualquier sistema de pensamiento) pero con contenido. Es cierto que hay una Gnosis «pintoresca», pero también hay Gnosis como el «Prólogo» de Juan;

[36] Cfr. Wilson, *El problema gnóstico*, Taurus, Madrid. Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Librairie Plon, París 1958.

No se puede resolver, por falta de documentación, el problema de si la Gnosis es un movimiento post-cristiano o ante-cristiano. Las sectas gnósticas perduran hasta el siglo VIII (?), y empalman con formas de religiosidad; las de signo místico, empalmarán con el pensamiento cristiano de Occidente. En cualquier caso, anotemos ya desde ahora claramente que la primera teología cristiana se hace a base del acontecimiento de Cristo. Y, en realidad, el tratado *La Sabiduría Triforme* es un tratado de cristología.

49. Introducción al tratado *La Sabiduría Triforme.* Observaciones previas. Hay que constatar la audacia enorme del tratado en el siguiente aspecto: el hombre presta su pensamiento y palabra al infinito, para que el infinito hable por él, hace hablar al Infinito Obispo («Yo soy el Verbo, el pensamiento que en el mundo vive...»); al prestar sus palabras al Infinito Obispo toma conciencia de que en su pensamiento está la Divinidad y de esta manera se pregunta por la identidad humano-divina[37].

Pero en Juan esto es más tremendo todavía, pues no se trata de que el hombre haya «prestado» voz y conciencia al creador del universo, ni tampoco de que el Logos le haya «prestado» o revelado algo. Es el Logos mismo (que es hombre), la Sabiduría, la que se expresa así, porque Dios (Cristo-Hombre) lo quiere y lo ha querido.

50. Los eones como género literario. En el himno que encabeza nuestro tratado se habla de Protenoia, Pensamiento, Llamada y Logos. Todo es lo mismo. A un mismo sujeto, cuando está escondido en Dios y no se ha manifestado, se le llama de una manera; cuando inicia un primer movimiento, se le da otro nombre; cuando está ya fuera, y circula, recibe otro nombre; y otro más cuando está totalmente operante. Y todo esto no es arbitrario: es una «jerga» con contenido.

El ser, para los gnósticos, forma una escala de eones; el Uno tiene emisiones. Estamos, pues, en pleno reino de las mediaciones, apareciendo aquí toda la serie de los mediadores, buenos y malos. Y, en cada esfera, la Sabiduría adopta el nombre según el cual puede ser conocida (o puede ocultarse, según los casos). Ésta es la astucia del Logos: entrar oculto, por la puerta pequeña («la razón es astuta», según dice Hegel); porque, si se

[37] Cfr. los discursos epifánicos, de relación, de automanifestación, a través de la fórmula «Yo soy...». Estos discursos están en la misma forma literaria que los reseñados en los Evangelios como pronunciados por Cristo.

manifestase claramente, los príncipes de este mundo, los poderes del mal, acabarían con él sin dejarle operar.

Así pues, debemos creer en la angelología, pero superando esta concepción de las mediaciones: no hay ya mediación, pues en la Encarnación Dios se comunica en la inmediatez, siendo la relación Dios-hombre directa, inmediata (hipóstasis). El mismo Dios es Espíritu, está en cada uno, y por eso hay que limpiar la angelología de esta cosmovisión y trasladarla a otro terreno.

Pues la angelología sistemática tiene mucho que decir y explicar a la antropología, psicología, a la personalidad humana. Ésta tiene que hacerse (la hacemos), pero también tiene que revelarse: la construimos, pero también se manifiesta. Y esto es fenomenológico, es observable y verificable, es un dato vital.

De hecho, hay más teología del ángel en las jaculatorias que en la misma Teología sistemática. En los momentos de la vida de Jesús en que aparecen ángeles se trata de una cierta escenografía, una forma de expresarse, porque en el tiempo en que se escriben los textos, cuando se quiere manifestar que se vive un momento trascendente, que le importa a Dios, se ponen ángeles. Debemos ordenar, sistematizar el material angelológico, depurando la angelología trascendente de la escenografía angelológica (esta última, que procede del neoplatonismo y cierto gnosticismo, es un género literario dentro de la teoría de las mediaciones).

51. Veamos cómo los distintos nombres de que hablamos responden a los estadios de sugestión, a las «zonas» de lo consciente que va atravesando el pensamiento:

1.° Ese pensamiento (Dios) está en el silencio, porque está todo pensado.

2.° Este pensamiento tiene un primer movimiento hacia la Creación: Protenoia. Es la designación, el nombre en este segundo momento; se trata de un «mirar sin moverse», que está en el Pensamiento.

3.° Después, esta Protenoia, sobre la base del Pensamiento, emite una llamada, y se constituye así el Logos, que es una llamada al ser y a la felicidad, a abrazar a Dios.

Así, ésta es la expresión siempre paradójica y dialéctica del Misterio; incognoscible, pero cognoscible; inalcanzable, pero alcanzable, accesible.

Por otra parte, hay que subrayar la importancia que se da al movimiento y a la individuación: Yo soy el universo entero, pero (y) estoy en

cada cosa. Por tanto, el Verbo está en el Tiempo, y se va abriendo a cada individuo, a uno detrás de otro, y los va metamorfoseando a Sí.

52. Sobre el contexto histórico del tratado. Los textos que estamos analizando nos permiten captar las posibilidades enormes del cristianismo primitivo, posibilidades que posteriormente han sufrido una involución hasta hoy.

A lo largo del siglo II, en el ámbito estricto de la comunidad cristiana, se producen cambios radicales de mentalidad y vida en diversos órdenes. En general, comprendían, vivían y llevaban el punto de vista de Jesús, su punto de vista sobre Dios y el Mundo. Algunos aspectos del cambio son los siguientes:

–La propiedad era permeable, estaba sujeta al individuo de un modo distinto, nuevo; se observa una actitud diferente del hombre frente a ella (mayor permeabilidad y flexibilidad).

–Se produce el enfrentamiento y la ruptura con la mentalidad y la sociedad civil: un esclavo era obispo, las mujeres (diaconisas) tenían una representatividad ministerial (que la mujer no poseía en absoluto en la sociedad civil).

–Siguen siendo un pequeño grupo, pero con su teología y buenos pensadores, analizando y reflexionando la totalidad del mundo a través de sus experiencias, podían resultar enormemente molestos. Cualquier observador podía percibir esto, desde fuera, y calibrar la importancia del movimiento si llegaba a desarrollarse. Roma, que tenía una policía excepcional, lo vio claramente (recordemos que la Iglesia católica heredará esta misma, junto con otras instituciones romanas). Pero después, rápidamente, se producirá un movimiento de involución.

Este fenómeno puede verse también claramente en la teología, que ya en esos primeros momentos estaba muy desarrollada. El pensamiento, dentro de un esquema cosmológico, es ya claramente trinitario; la trascendencia divina, la no-divinidad del mundo, y la no-humanidad de Dios, están salvadas ya. El movimiento de la Vida Divina se engarza plenamente con el mundo. Y entonces, todo el drama del ser, de su unidad y pluralidad, el drama de la Salvación, todo ello, se piensa ya trinitariamente. Y el pensamiento trinitario del mundo y de la realidad lleva consigo una Revelación: todo esto es de una gran trascendencia.

53. *Importancia y significación del tratado. Racionalidad y quiebra de la racionalidad.* Una civilización no es más que la expresión de una idea de Dios,

es «hacerse» una idea de Dios. Nuestra civilización no la tiene, y no sabe tampoco cómo obtenerla: tiene la experiencia de Dios, de lo eterno, pero no es suficiente. Una idea de Dios es lo que proporciona una fundamentación objetiva de los valores, una cosmovisión y antropología fundamentadas, coherentes. De lo contrario, es un intentar mantenerse sin suelo y se produce la crisis general, pues sin esa base todo se tambalea.

Nuestra civilización ha intentado esta fundamentación, pero rechazó la idea de Dios como base sustentadora, lo que supone negar una fundamentación objetiva de los valores. A principios de siglo se pretendió fundamentar objetivamente y se tomó la vida como valor objetivo y absoluto; de ahí salió el fascismo. Se pretendió oponer vida a concepto, y esto es un irracionalismo[38].

54. La gran crisis por la que está atravesando nuestra civilización consiste en una quiebra de la racionalidad. Ha quebrado la racionalidad de que disponíamos, esto es, nos hallamos con la inutilidad práctica de la razón. Aparecen dos interrogantes fundamentales: ¿cómo?, ¿por qué?

En el pasado, ocurre otra quiebra de la racionalidad en Israel. Es el caso de Moisés y el código de los diez mandamientos, auténtica Constitución de Israel, tabla de valores, eje, punto de referencia que proporciona la identidad a cada integrante del Pueblo. Son, pues, la base de la racionalidad, pero esta racionalidad se quiebra, se convierte en inútil, inservible, porque el aparato legal especializado instituido para la aplicación de este código fundamental ha crecido desmesuradamente y ha absorbido, sumiendo en un mar incomprensible e inaplicable, los mandamientos, el código mismo.

Igualmente o paralelamente ha sucedido en nuestro mundo: ha quebrado un Logos, o un tipo de Logos, y, al quebrarse nuestra racionalidad, ha quebrado el derecho social, moral. La quiebra de una racionalidad significa y supone la quiebra de todo. Quiebra el principio de convicción: nada acaba de convencer del todo y, por tanto, nada sirve para hablar con

[38] Tratamos de formular aquí una propuesta de reflexión sobre la importancia y los efectos concretos de la teología, y la trascendencia del tratado que estamos analizando como cosmovisión, como «programa». Sobre la función de la teología, veamos la preparación de las dos últimas guerras mundiales: una cierta teología sospechosa prepara claramente la guerra; el irracionalismo se alía con el nacionalismo (racismo espiritual). Cfr. Max Scheler, *Amor y conocimiento*.

otro en un clima de convicción. Sólo cabe fingir que se está convencido y esto, evidentemente, no es sostenible a corto ni largo plazo. Cuando un hombre se ve obligado a vivir sobre una forma de racionalidad que no le convence, o por un momento la supera, o bien pacta consigo para hacer el hipócrita, o se decide a vivir así porque no ve otra salida.

Es evidente, pues, que la tarea del hombre, hoy, en la medida en que descubre y reconoce esta quiebra de la racionalidad, consiste en definir cuál ha sido la racionalidad que nos caracterizaba, pues la única salida es esta «redefinición» de la racionalidad (tras la investigación de las causas que han hecho quebrar la anterior forma). Posiblemente, la que ha quebrado ha sido la única forma vigente desde el Renacimiento hasta la Segunda Guerra Mundial.

(Como base de este trabajo, Ortega y Gasset ayudó en su momento, pero actualmente se halla demasiado desacreditado como para ser directamente utilizable. Con todo, la razón vital y la razón histórica son temas importantes que es necesario profundizar –y no están tan lejos de la filosofía marxista.)

55. El tratado que estamos leyendo es una muestra de la aparición de una nueva forma de racionalidad. Aparece elaborado por primera vez el tema (nuevo) de la fraternidad universal; el individuo como un mundo, con un destino asumido por él, un destino del cual es consciente; y el destino, como una asunción de la Naturaleza.

Para nosotros, cristianos, una redefinición de la racionalidad significa una redefinición de la Revelación, que supone una reelaboración de las fuentes. Es claro que suprimiendo los pasajes que hoy no entendemos o no nos sirven, no estamos redefiniendo. Es el criterio hermenéutico de la Revelación Bíblica lo que es necesario reelaborar y aplicar[39]. Leemos la Biblia, de hecho, con una múltiple racionalidad estratégica, ahora bien, ¿cuál es el criterio último de la Revelación? Con esta pregunta entramos en una problemática por la que la Iglesia ya ha pasado: el N. T. debía de haber sido escrito por un Dios distinto, casi opuesto al del A. T.[40]. Y era la razón autónoma la que captaba esto, pues la razón pía, guiada por la obediencia, no tiene sensibilidad moral interna, de modo que es capaz tanto de las mayores ingenuidades como de inmensas atrocidades. Pero la

[39] Cfr. la exposición de Nicolás Berdiaeff, *Razón y Revelación*.

[40] Cfr. Marción.

razón autónoma observa con claridad que el Dios del A. T. es diferente del Dios del N. T. y precisamente en este momento se vieron obligados a definir el criterio de Revelación. Pero las definiciones no acaban de explicar, de dar razón del problema: en el A. T. se describe claramente un Dios que manda matar a mujeres y niños para «no contaminar la fe».

Pero este problema no es el único, pues el N. T., independientemente, proporciona una nueva racionalidad, un Dios misericordioso, del amor, de la fraternidad universal. Los Evangelios son claros y sencillos, pero al igual que antes con el código de los diez mandamientos, comienza a desarrollarse el aparato legal especializado para su puesta en práctica, hasta tal punto que acaban recubiertos por completo, produciéndose una nueva quiebra de la racionalidad. Si leyéramos «de un tirón» los Evangelios (seguidos, en cuatro días) y reflexionáramos sobre lo que hemos entendido, lo que aprobamos y aceptamos directa e inmediatamente, llegaríamos a la conclusión de que leemos la Biblia con una múltiple racionalidad estratégica. La pregunta que deberíamos hacernos es, por tanto, cuál es el criterio último material con el que la leemos (en la lectura práctica, real). Proponemos un criterio muy sencillo y elemental de Revelación: dentro de lo que el hombre va pensando y haciendo, Dios va subrayando algunas cosas... Existe un hecho inmediato y claro: el principio radical y fundamental en el N. T. es el de la fraternidad universal. En relación con ese principio, nuestras diferencias no son sino pequeñas diferencias. Es muy posible que lo que más necesita nuestra civilización sea una redefinición de la racionalidad; el libro más común a todos los pueblos de Europa, a la tradición occidental, es la Biblia y, más en concreto, el Nuevo Testamento. Es el más aceptado porque no está codificado ni impone carga legal; es el más desinteresado, el más abierto a todos, el menos particularizado. Se propone, pues, esta redefinición de la racionalidad a partir del N. T.

56. Finalmente, una acotación o precisión importante al respecto: en una redefinición, es absolutamente necesario establecer la clara diferenciación entre fenomenología e ideología. La fenomenología es un aprendizaje, una posición continuada de humildad (reencontrar fenómenos ya dados, descubrir, asombrarse); la ideología viene a desembocar en una dictadura del entendimiento sobre la realidad, una dictadura muy peligrosa, la de las ideas.

57. Como vemos, la Teología del Logos fue una forma de Racionalidad. Podemos considerar incluso el tratado que estamos comentando como la cumbre de esta forma de Racionalidad. Entre las crisis montanista y pelagiana acabaron las posibilidades de que continuase esta línea de desarrollo teológico. Se impuso, por el contrario, la Racionalidad jurídica romana, por necesidades sociales, y esta forma de racionalidad ahogó la anterior.

Mantener la Racionalidad en un momento de crisis, de quiebra, es una actitud neurotizante, desesperante, porque la racionalidad es el «principio de inteligibilidad»: permite ver la gran unidad de todas las cosas y, a partir de ahí, es posible enfrentarse con ellas, con el mundo, y hace posible vivir. En un momento de quiebra de la racionalidad, el mismo hecho de vivir resulta desesperante, y conduce a la vía del escepticismo como única salida, pues, en vez de ofrecerse una preponderante unidad de las cosas, la persona tiene que consumirse en las contradicciones y vacíos. Cuando la gente no puede vivir en la racionalidad, sino que se ve obligada a consumir sus fuerzas en lucha por el mantenimiento de la misma, se desgasta rápidamente, y opta, como salida, por el escepticismo (un escepticismo forzoso y negativo).

En estos momentos puede darse la tentación de lo empírico, lo mensurable, una forma de positivismo total. Pero esto no es ninguna solución: Lo conmensurable es siempre conmesuración de algo que es inconmensurable. Y no hay otra forma de acercarse a este inconmensurable.

En Europa es muy difícil, casi imposible, un cambio de racionalidad, ya que habría resistencia a admitir otra forma de racionalidad distinta de la propiedad. La «insularidad» del hombre es su peor enfermedad. Por eso el matrimonio, la amistad, la sociedad, son difíciles. Quien no sabe estar consigo mismo, no sabe estar con otro; quien no sabe vivir para sí, no sabe vivir para los demás. Lo importante es que el individuo se asuma, se reconozca a sí mismo, se viva a sí mismo. Todo hombre es imagen de Dios y ha nacido para sí. Cada único tiene que hacer su experiencia del Todo desde sí mismo, desde el único. Individuo y sociedad son dos realidades yuxtapuestas: uno se tiene que hacer a sí mismo desde todos los medios de «otreidad». Pero es muy peligroso que el hombre que aún no es «para sí» se lance a salvar a los demás, pues puede convertirse en salvador de gentes que están más salvadas que él.

Desde una forma de racionalidad en quiebra, los dos grandes peligros son el escepticismo y el positivismo. Una civilización no es más que una

idea de Dios, una forma de racionalidad. Cuando esto quiebra, quiebra la posibilidad de un «espacio» nuevo para la vida. En este caso, todo se hunde y el hombre lúcido se siente en el aire, siente el sentido del «sinsentir». La quiebra de la racionalidad es siempre la quiebra de una forma de racionalidad y esto es algo que obtura la vida, y que empuja a acciones irracionales, o a acciones racionales «intuicionistas» o voluntaristas (pragmatismo, vitalismo). Por todo lo dicho, no ignoremos, o no queramos ignorar, que una nueva forma de racionalidad se presenta siempre como una forma de impiedad...

Anexo

Hemos llegado a la crítica espiritual de la razón, que nos ha de ofrecer la razón espiritual. La razón idealista, la razón positivista, la razón crítica, la razón dialéctica, la razón vital, la razón histórica culminan en la razón espiritual.

Una civilización es una idea de Dios, o mejor dicho, una racionalidad, una forma de racionalidad. Y hay un momento en que se produce una quiebra de la racionalidad, y es el momento de la quiebra de una civilización, de un espacio humano para la vida –para la subsistencia y para entrever el sentido del único y del Todo–. Cuando quiebra la racionalidad de una época, de un espacio para la vida, se tambalea todo y se hunde todo y el individuo, sano y en forma, lúcido y demasiado lúcido precisamente, siéntese en el aire, sin suelo, sin meta: siente el sentido del sinsentido. Pues que la razón es unitaria, es lo uno de la multiplicidad heterogénea, y cuando lo racional falla, muestran grietas y socavones los fundamentos y las paredes maestras de las más diversas construcciones: Derecho y Política, matrimonio y comercio, trabajo y vida cotidiana, etc., Religión y Arte.

La quiebra de la racionalidad es siempre la quiebra de una forma de la racionalidad. Cuando las formas de la racionalidad hacen precisamente imposible la vida, es que están en quiebra. Precisamente, porque en el Verbo era la vida y la razón no es una función vital, sino la función vital de la conciencia y la libertad. La desesperación que produce el ver la vida obturada por la llamada Razón, empuja a las soluciones a-racionales o bien irracionales o anti-racionales. Intuicionismos y vitalismos, voluntarismos y energetismos, mecanicismos y dialectismos, presuponen la mise-

ria de la «racional» negación de la vida, de la conciencia y libertad originarias. Mas la Razón mayúscula es una pretensión ilusa. Ni el Verbo hecho hombre quiso decir ni pudo decir: Yo soy la Razón, mientras que sí dijo, precisamente porque era el Logos: Yo soy la Vida. La vida es lo que está dado siempre; la razón para la vida, es lo que ha de aparecer. Y cuando aparece, tenemos una forma de racionalidad.

En ninguna de las dimensiones del hombre vese mejor su contingencia y su ser propio y autohecho o responsable que en la dimensión de la racionalidad humana. El cuerpo del hombre prehistórico y el del hombre contemporáneo son muy parecidos si no prácticamente idénticos. Y también sus sueños, sus instintos, sus miedos y sus placeres. La máxima diferencia entre los hombres se manifiesta y dice en el reino de la expresión y en la provincia de ese reino que es la racionalidad. La forma de racionalidad es el modo como recibe cada cultura lo eterno y lo acumulado en el hombre.

La quiebra de la racionalidad deja al hombre sin asideros. Y desbordado, desbordado de realidad. Mas con la duda, que es una profunda herida, acerca de la racionalidad como recurso de la buena fe.

Pues que la quiebra de una forma de racionalidad es sentida como la quiebra de la racionalidad, entre otras cosas porque los detentadores de los poderes de aquella forma de racionalidad quisieron confundir y confundirnos la forma de racionalidad al uso con la racionalidad pura. Y defendieron esa forma de racionalidad como si representara la forma escatológica de la razón.

La nueva racionalidad se presenta como una forma de impiedad: «¿Habéis oído? Ha dicho que es Hijo de Dios». La nueva racionalidad sabe a liquidación y negación mera del pasado; es un destronamiento de dioses. Y hay que decir que los dioses se resisten siempre a bajar de los pedestales, y que los dioses fabricados por manos de mercader se resisten tanto como los olímpicos. Pero la Razón sólo lo es en cuanto se sale, se sale del Padre y entra en el no acotado y expresado terreno, en la región de la mezcla mala donde lo nuevo y lo viejo, la vida y la agonía de lo moribundo andan confusos. Una nueva forma de racionalidad, en efecto, trae consigo hasta una nueva forma de religiosidad, en la más real y abarcadora manera de entender la expresión «nueva forma de religiosidad».

El conflicto marcionita entre el Antiguo y el Nuevo Testamento fue un conflicto de dos formas de racionalidad. Leído desde la doctrina cristiana sobre el Padre misericordioso, el Dios del Antiguo Testamento no

parecía Dios, o en todo caso, un Dios bueno, sino un Dios justiciero y guerrero, artimañoso y vengativo, cruel y ciego para irrenunciables sentimientos nacidos en el corazón del hombre y de los que éste no podía abdicar so pena de preferir entonces devolverle el billete de entrada en el mundo al Dios Creador. Prescindir del Antiguo Testamento, hacerle una lectura alegórica, leerlo como pedagogía para duros de corazón, memoria y oídos... fueron recursos puestos en obra para salvar la unidad de Dios en la Historia –la unidad de la Razón divina–. El carácter de precedente de principio, del pleito antimarcionita, es pasado por alto. Pero la crisis de una forma de racionalidad es siempre la crisis de una forma de racionalidad divina en el mundo. Y es vano pensar que hay quiebras de la razón sólo secular y no divina. El antropomorfismo del Antiguo Testamento lo es a carta cabal: es el antropomorfismo de las formas de la irracionalidad del hombre. Superarlas es superar a Dios, y la nueva racionalidad se presenta por ello siempre como una impiedad, como una negación de Dios. Y ni siquiera el lúcido deja de sentir el sabor de la blasfemia en sus labios. Esta superación de Dios a través incluso de la blasfemia, o de las expresiones que la rozan, contémplase en el libro de Job, donde el hombre, desde su personal e irreductible experiencia, discute y niega autoridad, teología y tradición en busca de la nueva racionalidad que dé cuenta de la vida como es, como va siendo. Hace tiempo que se debería haber visto que la blasfemia es un acto religioso poco litúrgico. La lucha del hombre, en último término, es con el ángel –como Jacob–, o con las potestades del aire y no con la carne; es una lucha con el tope y barrera del mundo, de sí mismo: con su límite, que es siempre una determinada forma de racionalidad en quiebra.

La resistencia al reconocimiento de la quiebra de la racionalidad en un momento dado es un pecado contra el Espíritu, pues que no se cree en el Espíritu que trasciende las formas de la expresión. Y puede darse la incredulidad espiritual porque la racionalidad quebrada y caída ya no era en el Espíritu.

Comentario a *La Sabiduría Triforme*

Vertemos del alemán. La versión alemana es del Círculo de Trabajo berlinés sobre los manuscritos gnósticos coptos. Apareció en *Theologische Literaturzeitung*, 1974, núm. 10, págs. 731-746.

[pág. 35] = página del códice
/1/ = línea 1
( ) = interpolaciones aclaratorias del traductor alemán
< > = interpolaciones o glosas del traductor español (Agustín Andreu)
[ ] = texto destruido, reconstruido en la traducción alemana

[Yo] soy la Pro[tenoia,
El Pen]samiento que en el [Padre] v[i]ve.
[Yo] soy el Movimiento que reina en el [Todo],
[aquel] e[n que] el Todo tiene su consistencia,
[la pri]micial criatura de entre lo lle[ga]do al ser,
[la que] es anterior al Todo,
lla[mada] con tres nombres
(y) sola existente [como com]pleta.
Yo soy una Invisible
en el Pensamiento de lo Invisible
(y sin embargo) soy visible
entre lo inconmensurable (y) lo inefable.
Yo soy inalcanzable,
existiendo en lo inalcanzable
(y sin embargo) moviéndome en cada criatura.

Yo soy la Vida de mi Epínoia
(y yo soy) aq[uella, que exi]ste
eternamente en cada fuerza y en cada movimiento,
como en las luces invisibles,
igual que en los Arcontes, ángeles y D[emon]ios,

(en) cada alma que vive en lo [Pu]ro
y (también en) cada alma terrena;
existiendo en lo llegado al ser,
moviéndome en /20/ cada cosa,
reposando en todas,
reinando con rectitud
y despertando a los dormidos.
Sí, Yo soy la posibilidad de ver que tienen los dormidos.

Yo soy el Invisible
(existente) en el Todo /25/.
Yo soy aquel que medita en lo Oculto,
que conoce todo lo que en Él está.
Yo soy una (Suma)
que no puede contar nadie.
Yo soy una (Magnitud) inexpresable,
que nadie puede medir.
Pero si Yo qui[ero]
revela[re]me a mí mismo /30/.

Yo [soy la Cabeza del] Universo,
la que estoy aquí antes de [cada cosa],
[Y]o soy el Universo,
yo que estoy en cada cosa.
Yo soy la Voc[ación de una voz sua]ve,
yo que desde [el principio] estoy [en] el Silen[cio] /35/.
[Yo soy el (Espacio)]
en [que] resuena toda [llamada] [pág. 36],
y la escon[dida llamada]
que hay en mí,
está en el inal[canzable], inconmensurable [Pensamiento]
del Silencio ilimitado.
Yo [descendí al] medio del mundo inferior /5/.
Yo anduve alumbrando [por sobre la] Tiniebla.
Yo soy aquel
que hizo surgir el ag[ua].
[Y]o soy aquel
que está escondido en el agua lum[inosa].

Yo soy aquel
que se abre al Universo,
a una cosa tras otra, mediante mi Pensamiento.
Yo soy aquel
que está lleno de la Llamada.

A través mío llega la Gnosis
que soy en lo inefable
e incognoscible.
Yo soy el Conocimiento y la Ciencia,
y yo e[mi]to una llamada
en virtud de un Pensamiento.
Y[o] soy la verdadera Llamada,
que llamo en cada uno,
de suerte que ellos [me] conoc[en] por ella (= la Gnosis),
pues que hay en [ellos] una simiente.

Yo soy el Pensamiento del Padre;
[y] por mi medio salió [la ll]amada
–la del conocimiento del Infinito–,
conocimiento de que soy yo el Pensamiento del Universo,
y que estoy vinculado con el
incognoscible e inalcanzable Pensamiento.
Yo me revelé en todos
los que me conocieron.
Pues yo soy quien está unido a cada uno
por medio del Pensamiento escondido
y por medio de una sublime llamada.

Sí, una llamada desde el invisible Pensamiento
y algo inconmensurable
que está en lo inconmensurable, eso es Él.
Un Misterio [incom]prensible
de lo [inal]canzable, es Él.
Es un invisible
[aunque es vi]sible en el Universo.
L[uz]
que vive en la Luz, [es Él].

(Respuesta del gnóstico)

Sólo nosotros somos los [por ti salvados] de este mundo visible /35/, nosotros los sal[vados a causa del] hombre escondido en nuestro corazón por el [pág. 37] inefable e inconmensurable Pensamiento. Y el hombre en nosotros escondido paga con sus frutos el impuesto al Agua de la Vida[41].

Y entonces se reveló el Hijo, perfecto en todo orden, /5/ –a saber, el Logos que se había originado mediante la llamada– después de haber salido en la altura, llevando en sí el Nombre e iluminando lo Infinito[42]:

Y todo lo desconocido
fue lo conocido /10/
y reveló
lo difícil de interpretar y lo oculto;
y a cuantos están en el Silencio
les predicó mediante el Pensamiento primero;
y a cuantos están en la tiniebla
se les reveló;
y /15/ a los que están en el Abismo
les enseñó sobre Sí;
y a los que están en las cámaras del tesoro
les dijo de los misterios indecibles;
y compartió con todos las doctrinas irrepetibles,

[41] Toda la respuesta es muy probablemente «litúrgica», concebida para ser recitada o cantada «dramatizándola». Una lectura primera nos permite descubrir el problema de la predestinación bien claramente expresado: «Sólo nosotros, los gnósticos, somos los por Ti salvados». Se observa un tema paulino redactado con lenguaje bíblico («a causa del hombre escondido en nuestro corazón») y uno joánico (el «Agua de la Vida» que se recibe y da fruto). Este último motivo confirma que este escrito es claramente un apócrifo (no deliberado, no explícito) del Nuevo Testamento.

[42] Tanto la palabra como el tema del «Hijo perfecto» es claramente joánico (aparece igualmente en Hebreos). Al Logos (a quien se refiere indistintamente como Hijo) se le denomina pensamiento divino en cuanto llama (tercer estadio de los antes descritos –cfr. parágrafo 48–), y así es oído y comprendido. La Gnosis es un pensamiento dialéctico y preciso; en cada momento dialéctico dicen claramente cuál es el estadio al que se refieren, y le dan un nombre preciso. La «altura» es la primera esfera y es semejante a Dios.

con todos los que resultaron /20/ hijos de la Luz[43].

Mas la llamada que salió de mi Pensamiento
resonó en tres espacios
–como estos tres □ □ □, cuadrados–:
el del Padre, el de la Madre y el del Hijo.
Trátase de un sonido
perceptible.
Lleva una Palabra en sí,
una Palabra que posee toda gloria /25/.
Y tiene
tres virilidades, tres fuerzas y tres nombres
y está en lo oculto
es decir, en el Silencio /30/ de lo inefable[44].

[Sólo] a ése, de tal modo originado,
–a saber, al Logos–
he ungido Yo, Yo,
con la gloria del [Espíritu] [in]visible

[43] La misión del Logos es revelar y cuando habla no está hablando un Hijo del Pensamiento de Dios sino el mismo Pensamiento de Dios («les predicó mediante el pensamiento primero»). El Silencio es un término técnico que se refiere a lo femenino de Dios, la Misericordia, el Consuelo, lo que se conmueve en Dios. En la Sabiduría divina estaban pensados y concebidos *ab aeternum* los que tenían que ser salvados (cfr. *supra*); los que están en el Silencio son los que intentan estar con Dios, con esfuerzo (mediante la ascesis), de modo que se encuentran en la Sabiduría divina y no en el «ruido» del mundo. Debemos recordar que los gnósticos hacen metafísica y moral a un tiempo y que toda la metafísica del silencio propia del gnosticismo pasará al monacato primitivo especialmente.

La tiniebla es también tema joánico y ha llegado a nuestra liturgia. Estar en la tiniebla y en el abismo pueden ser sinónimos de «estar en el Padre», mientras que estar en la cámara del Tesoro supone estar en el conocimiento, en el secreto de las cosas. «Doctrinas irrepetibles» son aquellas que necesitan unas condiciones para ser anunciadas. No se trata de «esoterismo» sino de la conciencia de que hay doctrinas que de entrada no serían comprendidas (cfr. la parábola del sembrador).

[44] El Logos tiene semilla noética, verbal y espermática y por eso es calificado con facilidad por medio de adjetivos referentes a la virilidad. Se trata de un Logos viril y universal que llena al mundo de su esperma.

en Verdad.
[Al Terce]ro, pues, a Él sólo puse Yo
[en e]terna [fuerza] /35/ sobre [los eones]
de la iluminación vivificante
<–es decir [sobre el Unive]rso–> [pág. 38].
Él, que alumbró primero
con su Luz a los eones superiores,
y que en Luz señorial
de fuerza proporcionada tenía su morada,
y que estaba en Luz propia /5/,
<en la Luz> que le rodea,
Él que es el ojo de la Luz
–cuya gloria me ilumina–,
creó eones para el Padre de todos los eones
por mi medio,
por mí que soy el Pensamiento del Padre como Protenoia,
–a saber, Barbelo– la per[fec]ta, /10/ invisible, oculta e
inconmensurable gloria[45].
Yo soy la imagen visible
del Espíritu invisible,
y el universo fue formado
por mí.

Y la luz que había instituido la madre como «la Virgen», y que es llamada «la inalcanzable Meirothea», es la estrella inconcebible e inconmensurable[46].

Entonces el Hijo perfecto se reveló a los eones
que se habían originado por Él.
Los hizo visibles
y los adornó con gloria
y los adornó con tronos /20/.

[45] La «economía» es del Logos visible y del Espíritu invisible. No queda claro a qué se refiere en este pasaje al hablar de los «eones», pero no aparece dualismo. El tema de la luz definitiva es también apocalíptico.

[46] La Sofía divina es femenina (madre) y también inmaculada (relación con la maternidad virginal); lo ha de ser, dicen, por una necesidad metafísica.

Y estaba en medio de la gloria
con que se había glorificado[47].

Los eones alabaron al Hijo perfecto,
a Cristo,
el originado de Dios mismo.
Y lo glorificaron con las palabras:
«Existe, existe.
El Hijo de Dios, el Hijo de Dios,
es Él. Existe.
Él es el eón de los eones,
El que mira hacia los eones que ha creado.
Pues tú te originaste
por tu propia voluntad.
Por eso te alabamos:
ma mo oo eia ei on ei.
¡Oh tú eón de los eones!
¡Oh tú, eón que se ha dado a sí mismo!»[48].

Y entonces el Dios que se ha originado a sí mismo, les concedió una fuerza que no [puede ven]cer [nadie].

Y se puso en su lugar:

[47] «Eones» se refiere en este lugar a ángeles, arcángeles, demonios; pertenecían a otro mundo ininteligible y el Pensamiento del Padre los hizo visibles.

[48] Los eones que alaban al Hijo Perfecto son criaturas celestiales. El hombre recluso está angustiado, porque no sabe si habrá poder suficiente para abrir la cárcel en que se encuentra; el hombre limitado ve que se agota y que cada vez necesita más ayuda. Cuando la criatura ve en Dios el conocimiento propio de un Creador responsable, respira... y por eso clama: «Existe». Este proceso psicológico expresa la convicción de que no puede ser que seamos desesperación. «Existe, existe»: estamos salvados, y nuestro ser está fundamentado, tiene Cabeza. Él es el «eón de los eones» y su ser es mirar a los eones que ha creado como la madre contempla al Hijo. Este «eón de eones» no es creado, es origen de sí mismo: esta idea no es de procedencia griega, pues los griegos no entendían el movimiento y lo que aquí se afirma es la comprensión del movimiento de Dios.

Observamos en el texto, por otra parte, una exclamación (puro sonido) propia de las celebraciones del Misterio gnóstico, en las que hacían falta manifestaciones donde se expresasen musicalmente y sin palabras *(ma mo oo...)*.

[Sobre el primer] eón puso
[al pri]mer Iluminador
Harmedón /35/ Nousa [...] Harmozel.
Al se[gundo] Iluminador
Phaionios Ainios Oroiael
lo puso sobre el segundo eón [pág. 39].
Al tercer (Iluminador)
Mellephaneus Loios Daueithai
sobre el tercer eón;
al cuarto (Iluminador)
Mousanios Amethes Eleleth
Sobre el cuarto (eón)[49] /5/.

A los eones suscitados por el Dios que se originó a sí mismo, (a saber) por Cristo, se les otorgó glorificación; y a su vez los eones dieron a participar esta glorificación. Aparecieron –elevados en su pensar y cada /10/ eón como donante de diez mil glorificaciones– en luces insospechadas; y alabaron todos juntos al Hijo perfecto, al Dios que (se originó) por sí mismo.

Entonces salió una Palabra del gran /15/ Iluminador Eleleth y dijo él:
«Yo soy el Rey d[el Universo]
¿Quién es el Rey del Caos
y quién es el Rey del Infierno?».

Y en aquel instante apareció su luz brillando y llevando consigo la Epínoia, sin que /20/ se lo hubieran pedido las fuerzas de las fuerzas.

Y al punto apareció también el gran Demonio, el que reina en lo profundo del infierno y el caos, él, que carece de forma y no es perfecto, sino que tiene el aspecto de la «gloria» de quienes nacieron en la tiniebla.

A éste se le llama Saklas
y también Samael
(resp.) Jaltabaoth,

[49] Tras un tema nuevamente joánico (nadie puede vencer al mundo sino Él, pues sólo Él tiene la fuerza), habla de cuatro eones, que pueden ser las cuatro esferas celestiales. Las esferas superiores determinan todo lo terrestre. Lo que llega a la tierra viene pensado por todas estas significaciones citadas en el texto.

el que tiene una fuerza robada a los ingenuos
después de /30/ haberlos dominado
–a saber <la de> la Epínoia de la Luz, que había descendido y de la que al principio salió él mismo[50].

[Y cuando] la Epínoia de la L[uz] supo que ella le había pedido a él (sc. Eleleth) otra cre[ación], que era inferior a ella misma, dijo ella[51] /35/:
«Ven [en mi ayuda, y sír]veme de refuerzo, [que yo he venido a parar en desgraciado] desorden».

[50] La Gnosis no tiene una visión histórica del Ser, sino una visión cosmológica (cfr. *supra*). Lo demoníaco es lo informe, lo confuso, lo difuso: frente al prestigio de la forma, se presenta la imperfección de lo informe. Por eso el gran Demonio carece de forma. Esta idea ya no es judía, pues el prestigio de la forma es helenista. A pesar de ser imperfecto, el Demonio tiene resplandor de prestigio («el aspecto de la gloria») y posee «una fuerza que ha robado a los ingenuos», pues cualquiera que tiene poder ilegítimo ha succionado esa fuerza a los ingenuos y ha conseguido ese dominio a costa de éstos (es la fuerza de la mentira). Por otro lado, es necesario destacar que el gran Demonio también ha sido creado, de modo que no hay aquí maniqueísmo o dualismo.

[51] El Pensamiento de Dios, en cuanto se mueve y tiene la primera idea de crear, es la Protenoia; para ello emite una llamada; los sucesivos momentos son los Eones. El Pensamiento de Dios, según el momento que vive, tiene un nombre distinto: Protenoia, Llamada, Enoia. Enoia es lo femenino de Dios, un momento pasional, noético, pero inconsciente, que se ha movido a la creación por la misericordia y el amor. Como todo momento pasional, es un poco inconsciente y, cuando la Epínoia de la luz toma conciencia de lo que ha hecho, ha de pedir ayuda. Observamos así una representación dramática del origen del mundo, haciéndolo salir de la Misericordia de Dios, de su parte femenina.

Estas reflexiones constituyen un material teológico de primer orden sobre un problema importante: tienen la habilidad de salir ya al paso del problema que plantean quienes quieren responsabilizar a Dios del desorden del mundo. Frente a esto responden que a Dios se le escapó la creación (aunque no por ello fue menos noble, se originó en un movimiento pasional de la Epínoia). Como paralelo fenomenológico, podríamos mirar la paternidad humana: en la concepción de un hijo por los padres se produce un movimiento pasional, «noconsciente», pero de una cierta «inconsciencia misericordiosa». La realidad se asume plenamente y, aun así, a veces sale mal, a pesar de todo el cuidado amoroso de los padres.

También debemos recordar que, en la Escritura, creación y ensueño se relacionan con frecuencia (por ejemplo, la creación de Eva durante el sueño de Adán), de forma que parece como si la creación surgiera en un momento de inconsciencia.

[Y la comunidad de] toda la casa de la gloria [pág. 40]
estuvo de acuerdo con sus palabras. Le dieron bendición: Y el Orden sublime le perdonó la falta[52].

Y el /5/ gran Demonio empezó a crear eones a la imagen de los verdaderos eones. Mas los creó de su propio poder.

Y entonces me revelé yo misma por mí misma llamada de modo secreto y dije: /10/
«Deteneos, deteneos,
vosotros, los habitantes de la Hyle.
Mirad, yo descenderé al mundo de los muertos por mor de la mi parte que en él está desde el momento en que la ingenua Sofía, que había descendido, fue dominada, y voy a aniquilar su propósito (sc. el de los Arcontes), el propósito que mantiene aquel que apareció por medio de ella (la Sofía)»[53].

Y se pusieron nerviosos todos /20/
cuantos no están en la casa de la Luz incognoscible, y empezó a tambalearse el Abismo.

Y el Archigenitor de la Insciencia, después de establecerse como rey del Caos y del Infierno /25/, creó a un hombre según mi imagen, pero sin saber que ese hombre se le convertiría en un juicio aniquilador para él

[52] La comunidad de la casa de la gloria asume lo creado y decide arreglarlo. La comunidad estuvo de acuerdo con las palabras de la Epínoia de la luz y tuvieron que bajar a ayudar. Así el Orden Sublime «le perdonó la falta». El escrito ve toda la psicología de Dios y del mundo dentro de la Divinidad y por medio de esto explica el origen del mundo (con un argumento claro, aunque en forma de representación dramática, sin conceptuar todavía). Es un «delicioso antropomorfismo». Y no estamos tan fuera del Nuevo Testamento como pudiera parecer: el tema del perdón entre Padre e Hijo es totalmente neotestamentario. Dios perdona a su Hijo no porque peque, groseramente, sino por el pequeño desorden en que se ha metido, por asumir la materia.

[53] Desciende a un eón donde hay muerte y, por ello, «sexualidad». La muerte se ve claramente unida a la materialidad y a la sexualidad (que, en el siglo II se convirtió en un problema metafísico). Si no hubiera muerte, no habría sexualidad. A partir de ahí el encratismo comenzó a hacer estragos... Esto lleva detrás la prevención contra el matrimonio, que no sirve más que para prolongar la imperfección de este eón material... Y así, todavía en el siglo XVI se dirá: *matrimonium conceditur.*

<sc. el Archigenitor >). Y sin conocer la fuerza que hay en el hombre, así lo creó[54].

Y entonces descendí yo /30/,
me allegué hasta el Caos,
y estuve con los míos que en ese lugar se encuentran,
escondida en ellos y concediéndoles fuerza.
Y les di la semejanza.
Y des[de el prim]ero hasta el último día,
[doy a los míos fu]erza, a los míos,
y me uniré a aquellos
que han escuchado esta palabra [pág. 41]
a saber, la de los hijos de la Luz,
cuyo Padre soy Yo[55].

Y quiero comunicaros un misterio inefable e indecible:
«Mi cuidado por vosotros me ha llevado a romper todas vuestras cadenas,
y despedacé las trabas de los demonios infernales,
por mis miembros trabados
que fueron vencidos;
y he abatido
los altos muros de la tiniebla;
y derribado
las potentes puertas de la inmisericordia;
Y rompí
el cerrojo;
y la eficacia mala
y al que os golpea,
y os crea dificultades,
y a los tiranos y obstaculizadores,
y a ese que es el rey

[54] El Archigenitor de la Insciencia crea al hombre, que será juicio aniquilador contra él mismo, pues no sabía que en el hombre había una semilla de la Sabiduría divina.

[55] Encontramos un tema totalmente joánico. Descendió, se escondió entre ellos (los hombres) y les dio la semejanza, pues la imagen estaba ya en ellos por la creación. Al final de la estrofa se observa cómo se puede llamar Padre al Dios Trino.

y es el enemigo verdadero,
los he reducido a la impotencia»/15/[56].

Todo esto se lo he dado a conocer a los míos,
los hijos de la Luz,
para que liquiden a todos esos poderes
y se vean salvos de las cadenas esas
y vuelvan al lugar en que estaban antes /20/.

Yo soy el primero que bajé
por mor de mi parte abajo dejada,
por mor del Espíritu que habita en el alma;
para que él <el Esp.> resurja mediante el agua de Vida
y por el bautismo de los misterios.

Y conversé /25/ con Arcontes y Potestades
–pues atravesé, al descender, sus regiones–
en su lengua,
pero mis misterios sólo los comuniqué a los míos,
que se trata de un misterio escondido[57].

Así se libraron de las cadenas
y del Olvido existente desde la eternidad /30/.
Y llevé fruto en ellos,
el fruto del recuerdo del eón inmutable,
de mi casa y la de mi Padre[58].

[56] Llama a los hombres miembros de la Divina Sabiduría y ésta se encuentra hasta tal punto en los hombres que se sentía aprisionada por las trabas de ellos.

[57] El tratado ve la importancia teológica de la lengua: se ha roto ya la unidad de la lengua (Babel); contrariamente, el don de lenguas que aparecerá en Pentecostés muestra la reducción de la pluralidad, de la separación. «Conversé en su lengua.» Cada pueblo tiene su lengua. Aquí hay un idioma... aquí hay un pueblo. Habría que ver claramente lo que el nacionalismo le hace hacer a la religión: una nación necesita una religión dada para mantener ese «nacionalismo». La «nación» se apoya en la credulidad de los niños, las mujeres y los soldados (cfr. nazismo y otros). Cfr. Sabatier: la religión, utilizada por el nacionalismo. La nación necesita de ejércitos de religiosidad crédula.

[58] Encontramos aquí un motivo platónico. Al despertar a esas almas, reencontró el Es-

Sí, yo descendí [a por quienes
son mí]os desde el principio,
y puse en orden su primera vergüenza /35/,
la que cometieron.
Y al punto comenzó a brillar cada uno de los que están en mí.
Y [pág. 42] adorné con una figura
las luces indecibles en mí situadas. Amén[59].

La alocución de la Protenoia [1]

Yo soy la Llamada,
que se reveló por /5/ mi Pensamiento.
Pues que soy la compañera,
cuyo nombre es «el Pensamiento de lo Invisible»,
cuyo nombre es «la Voz que no se muda».
Me llamo «la Compañera»[60].

píritu en ellas, y así recordaron su procedencia divina (el recuerdo del Eón Inmutable, el recuerdo de la Esfera Divina). En «el recuerdo de mi Casa y la de mi Padre» se funden el motivo platónico y el evangélico.

[59] El descenso para buscar «a los míos» (lo que había perdido) es plenamente joánico. Las «vergüenzas» aluden, en cambio, a un contexto y referencia encratita: eran los pellejos que les dio Dios para que se tapasen, pues por su pecado se les transformó el cuerpo, les salieron las protuberancias de la sexualidad. Para ellos, hay una transformación biológica en sentido sexual que es consecuencia del pecado (cfr. Taciano, *Evangelio de Felipe*, etc.). Una vez se arregla la naturaleza viciada, ésta empieza a brillar y cada uno se convierte en una luz indecible situada en el Logos.

[60] Todo lo oculto de Dios, lo indecible, sería incognoscible y hubiera quedado escondido si no fuese por «la Compañera» que lo da a conocer, el elemento revelador. Esta afirmación de que todo lo indecible de Dios está acompañado por un elemento revelador que es la Sofía es tremendamente optimista.

Cfr. Theodor Lessing, *Europa y Asia. La tierra hundida por el Espíritu*. El primer capítulo parte del indecible misterio en que el hombre vive y cómo la filosofía misma, sin quererlo, es un testimonio de que el hombre flota sobre el misterio. El conocimiento del hombre está determinado desde todos los puntos de vista, es siempre parcial e incompleto, limitado, y a pesar de esta conciencia es necesario seguir viviendo, tomar decisiones.

Soy única,
e inmaculada.
Soy la madre de la Llamada,
hablo de muchos modos,
yo que lo lleno todo,
que tengo en mí el Conocimiento,
el conocimiento de lo infinito.
Yo soy quien habla en cada criatura,
y el Universo me conocerá.
Yo soy quien hace resonar la llamada
en los oídos de quienes me han reconocido,
de los hijos de la Luz[61].

Pero descendí por segunda vez
en figura de mujer,
y hablé con ellos.
Y los informé sobre el final del eón,
que será aniquilado /20/.
Y les daré a saber cuál fue el comienzo del eón
que viene y que no cambiará.
(Glosa:) El eón en que será cambiado nuestro aspecto
y seremos purificados[62].

Cuando se toma conciencia de esto, el hombre pide una revelación. Esto puede ser (ha sido, de hecho) muy peligroso por su misma trascendencia.

[61] Cfr. Theodor Lessing. El elemento divino originario se expresa mejor por medio de la maternidad que mediante la paternidad (identidad sujeto-objeto, cfr. *supra*). A este seno, en el que nos movemos y del que salimos personalizados, es al que llamamos Madre. Al mismo tiempo es la Madre del Logos, que emite una llamada (Cristo) y es por tanto la Madre de la Llamada. Esta llamada pluriforme que habla por la imagen, por la palabra, por la música («yo hablo de muchos modos»), pues lo llena todo y tiene la plenitud infinita del Origen, vive abrazada totalmente a este infinito y es «quien habla en cada criatura», voz que no procede de ésta. El Espíritu, que está en cada criatura, tiene la misión de hacer reconocer la llamada.

[62] Este eón presente será aniquilado. Es una posible adherencia encratita en la segunda parte; con todo, no es probable un encratismo estricto, aunque sí hay una referencia a la purificación que debe sufrir el mundo, este eón material presente (cfr. la purificación por el fuego, Theodor Lessing...).

En el curso de estos eones en los que me revelé por el Pensamiento, que es el aspecto de mi virilidad, me abandoné en quienes fueron de ello dignos por acordarse de mi inmutable eón[63].

Sí, os comunicaré
un secreto sobre este eón,
y os enseñaré
cuáles son las fuerzas que actúan:
«Lo engendrado muere».
Como sabemos
una hora engendra otra hora,
un día trae otro día,
unos meses instruyen a otros,
y cada tiempo viene de suerte
que trae a otro.
Así mismo se cumplió este eón: [pág. 43]
Fue contado,
es todavía breve.
Pues un nudo
deshace otro nudo
y una traba destrabada
por otra traba[64].

Y cuando [los gr]andes poderes advirtieron que había irrumpido el tiempo de la consumación –la caída fue tan repentina como los dolores se presentan de la parturienta–, comenzaron a temblar de un golpe todos los elementos, y se pusieron a temblar los fundamentos del infierno junto con su techumbre, la techumbre del caos. Una gran llama restalló entre ellos, y las montañas rocosas y la tierra llana se tambalearon como se agita una caña en el viento. Y los destinos de la Heimarmene, los de

[63] La virilidad a que aquí se refiere no es la nuestra; significa, por el contrario, una falta de sexualidad: el cuerpo deja de ser sexuado, pasa a ser «angélico».

[64] Se explica en este pasaje el secreto de las fuerzas que actúan en este eón: generación y muerte. Estos dos son los puntos de partida que mueven a los hombres. Es la sexualidad, la generación, el principio de la decadencia. Existe una conciencia vivísima de este ciclo, de este círculo vicioso: la generación sólo aporta el recomienzo del ciclo (metafísica de la generación).

quienes atraviesan las viviendas celestiales, sobrecogiéronse en gran terror a causa de un trueno tremendo /15/. Y también los tronos de las Fuerzas <o potestades> fueron sacudidos y cayeron. Y su rey se puso en fuga. Y los satélites celestiales de la Heimarmene dejaron caer sus innumerables ruedas y dijeron a las potestades:

«Pero ¿qué clase de conmoción es ésta y de terremoto, que se nos vino encima a causa de una llamada de la voz sublime, tal que nuestra entera mansión se tambalea y el entero camino de nuestro descenso quedó destrozado /25/, y el camino que conduce a nuestro Hacedor, el de nuestro originamiento, ha perdido su consistencia?».

Contestaron entonces las potestades y dijeron:

«Nosotras estamos también perplejas por lo mismo, pues tampoco pudimos averiguar de quién procede la llamada. Pero /30/ vamos al Archigenitor y preguntémoselo»[65].

Y se congregaron entonces todas las potestades y subieron hacia donde el Archiprogenitor y le [dij]eron:

«¿Dónde va a ir a parar tu gloria?
No nos [dig]as más:
Yo soy Dios, ni
[Yo soy] vuestro Padre, ni [pág. 44]
Yo soy el que os ha engendrado, ni
No hay otro fuera de mí.

Pues mira que resonó [una l]lamada de la voz invisible, que no hemos comprendido /5/ —en fin es que ni hemos comprendido a quién perte-

[65] Todo el relato parece una representación, como un auto sacramental. Se parte de la creencia en que todo lo que sucede es significativo y que todos los momentos del mundo pueden ser «atados», es decir, que el mundo puede ser unificado, pero preguntando al Progenitor: se puede unificar el mundo desde su principio, un principio sapiente y potente.

Hegel se dio cuenta de que las Potestades que de hecho gobiernan el mundo son inmanentes, y por eso les llama con nombres como el Derecho, la Justicia, el Comercio, el Deseo... Así el idealismo, camino al comunismo, es una secularización de la gnosis.

necemos–. Pues que la Llamada que escuchamos nos resulta extraña, no la comprendemos ni podemos saber quién la hace. Llegó y nos metió miedo en medio y nos paralizó los brazos» /10/.

Y como el Archigenitor no podía darles razón alguna, los satélites de la Heimarmene hablaron entre sí[66]:

«Lloraremos pues y nos lamentaremos sin fin.
Sigamos el resto de nuestra circulación mientras no se nos fuerza todavía a ser encerrados y hundidos en el seno del infierno.
Pues /15/ ya está cerca el tiempo
de la liberación de nuestras trabas
–los tiempos están cortados <señalados>,
quedan pocos días,
cumpliose nuestro tiempo
y está en puertas el llanto por nuestra perdición–.
Seremos llevados al lugar que no conocemos.
Ya que el árbol del que brotamos
da el fruto de la Ignorancia,
vive incluso la muerte en sus hojas,
la sombra de sus ramas es tiniebla,
es el árbol que nos engañó /25/
y <cuyos frutos> curiosos cogimos;
el árbol por el que el caos ignorante se convirtió
en nuestra mansión.

[66] El Archiprogenitor coincide aquí con la idea Marcionita del Dios del Antiguo Testamento. Para ellos, el Dios del Antiguo Testamento es un Dios falso, no es más que un Demiurgo, el Dios de un eón pasado y superado (para Marción, el Antiguo Testamento y su Dios son injustos). Podemos decir que teológicamente nuestro escrito es en cierta medida dualista, pero, metafísicamente, no es dualista.

En el escrito no hay una moral, sino una metafísica cosmológica. Se trata de un texto claramente cristiano, como muestran los pasajes paralelos en el Nuevo Testamento. Los elementos dudosos (adherencias encratitas, marcionitas, dualistas) han de ser leídos dentro de su contexto (como hacemos con todos los escritos del Nuevo Testamento). Es necesario, igualmente, evitar las simplificaciones tranquilizadoras: no se trata de que el escrito sea sencillamente «predeterminacionista», sino que constata una realidad existencial que no es agradable: hay quien es noble y quien no lo es.

Así es, pues mira que el mismo Hacedor de nuestro originamiento, y del que nos gloriamos, ni escuchó siquiera la voz <de la Llamada>».

(La Potencia habla a los gnósticos:) /30/

«Escuchadme vosotros, hijos del conocimiento,
escuchad la voz de la madre de vuestra misericordia,
pues habéis sido hechos dignos de recibir el misterio desde la eternidad oculto»[67].

«Sí, ha llegado la cercanía del fin de este eón de la vida injusta, y apareció el principio del eón de la Luz [pág. 45], en que no habrá ya ni tambaleo ni temblor[68].
Yo soy másculo-fémino,
Y[o soy Madre y] Padre,
vivo cabe mí,

[67] Reaparece el tema paulino de la misericordia, muy presente en el texto. «El misterio desde la eternidad oculto» explica que éste es el sentido de la vida, del mundo, del eón material y de los demás: estamos aquí ya en el pleno comienzo de la metafísica occidental.

El lenguaje utilizado en este pasaje no es ingenuo: los temas que se tratan y los términos empleados no se desarrollan desconociendo su honda tradición precristiana y el escritor sabe muy profundamente lo que dice. Observemos el pensamiento desarrollado y que podemos deducir a partir de la contraposición entre misericordia y justificación. Aunque la justicia es necesaria y hay que hacerla, sin embargo produce tristeza: el hombre parece estar destinado a algo más allá, a trascenderla. Veamos, si no, el sentimiento que produce «aplicar la justicia», verse obligado a ella. Cfr. Lukács y su estética y, especialmente, Marción (cfr. Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Frenden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche*, Leipzig 1921).

Camus, en *L'étranger*, no hace más que desarrollar este tema gnóstico, el tema del extranjero, del que está de paso. Este motivo aparece repetidamente en el Nuevo Testamento: «Vosotros sois extraños en el mundo». Se pertenece al mundo del espíritu y se está aquí de paso. Éste es el fundamento de la ética del cristiano, y de ahí su posición especial y nueva frente a los bienes materiales, al matrimonio, al Estado. El cristiano sabe que «está de paso» en este eón material.

[68] No ha llegado el eón de la Luz, sino el principio de la Luz; no ha llegado el eón del principio, sino el principio del principio.

me uno a mí mismo /5/
y a mí mismo me amo[69].
Como el Universo por mí sólo tiene existencia,
soy el seno del conocimiento del Universo,
engendro la Luz,
[la de la Noc]he y el Día.
Soy el eón futuro.
Soy la plenitud del Universo,
–a saber /10/ Meirotea, la gloria de la Madre–
que dejo oír una voz de llamada
en los oídos de quienes me conocen.
Y os invito a la Luz,
la sublime y perfecta.
Y si entráis en ella,
recibiréis resplandor
de quienes lo conceden /15/.
Y os darán tronos
los dadores de tronos.
Recibiréis vestidos
de los que los dan.
Y os bautizarán
los bautistas
y estaréis llenos de resplandor.
Y ésta es la Luz en la que erais ya al principio,
vosotros /20/ los que sois luz»[70].

Y yo me escondí en cada uno
reveleme en todos ellos.

[69] Aquí el monismo ha triunfado («y a mí mismo me amo»): se habla de la Absoluta Unidad de Dios, por encima de la Trinidad, la simplicidad pese a la Trinidad (cfr. san Pablo: «Quien ama a su mujer, se ama a sí mismo»).

Hay una absoluta unidad (másculo-fémino): «Yo soy Padre y Madre [...], me uno a mí mismo y a mí mismo me amo». Se ha trascendido la sexualidad: ya no es sexuado, no vive ya dividido sino cabe sí (no alienado en el otro, unido). Piensen en una metafísica y una psicología de la sexualidad según estos contenidos...

[70] Obsérvese el lenguaje apocalíptico. Así, al concluir esta parte, se narra el fin de la segunda epifanía.

Y todo pensamiento se me dirigía
porque todos me buscaban.
Pues yo soy la que di la semejanza a todos
cuantos carecían de aspecto.

Y cambié su aspecto de uno en otro hasta que llegó el tiempo en que les fue dado a todos por mí un aspecto inmutable, cuando salió la llamada[71].

Y me subí de nuevo al Cielo
y me recogí en mi Luz.
Volé de nuevo a mi nido <o rama>
y me aposenté en medio
de los hijos de la Luz pura.
Y volví de nuevo a su morada [pág. 46]
de los [faltan tres líneas]... Amén.

[La (alocución de la) Heimarmene]

/5/ Yo soy el Logos,
que vivo en la Luz inefable,
que existo en el silencio inmaculado.

Y me reveló un pensamiento en forma verosímil mediante la clara voz de la Madre, de suerte que ella <la voz> como creación masculina cuida de que yo /10/ sea puesto como fundamento y así está ella desde el principio en los fundamentos del Universo[72].

Pero hay una Luz que existe escondida en la quietud; salió cuando ella (a saber la Madre) permanecía aún en silencio. Sólo yo soy el indecible /15/,

[71] Cfr. Simone Weil, *A la espera de Dios*, sobre el conocimiento implícito de Dios: cualquier hombre, al buscar cualquier cualidad, está buscando la infinitud personalizada de esa cualidad.

[72] Aparecen numerosos temas joánicos. La Protenoia corre el destino del mundo. Hay que recordar que Pensamiento y Logos son lo mismo, el mismo eón, pero con forma distinta. El Logos es inefable, pero se revela en forma verosímil, comprensible. Los que reflexionan en el escrito eran partidarios de la filosofía, no de aquello de «cuanto más absurdo, más religioso». Sobre la forma y el lenguaje, recordemos otra vez que muchos de estos textos son cultuales, y posiblemente eran representados.

el inmaculado, el inconmensurable, el impensable Logos.
Una Luz escondida que lleva fruto vital, que mana agua viva de la fuente invisible, impalpable, inconmensurable[73].
Es decir, yo soy la llamada irrepetible /20/
de la gloria de la Madre,
la gloria de la creación de Dios,
una virgen viril con entendimiento escondido[74].
Es decir, yo soy el Silencio,
escondido antes del Universo e inimitable,
una Luz inconmensurable,
la fuente del Univer[so] /25/,
la raíz del entero eón,
la base que soporta cada movimiento de los eones,
y q[ue] pertenece a la gran gloria,
el fundamento de toda base,
el aliento de las fuerzas,
el ojo de los tres espacios,
que existo /30/ como llamada de un Pensamiento,
un Logos mediante la voz,
Logos enviado para iluminar a quienes
viven allá en la tiniebla[75].

He aquí que yo he manifestado de continuo secretos, pues /35/ vosotros sois mis hermanos... (de quienes deseo que...) lo co[noz]can tod[o]... [el resto de la línea ilegible]... [pág. 47] [...(faltan cuatro líneas)].

[(La primera vez llegué como)...............]
Yo los informé a todos acerca del secreto,

[73] Todos son motivos joánicos: «fruto vital», «que mana agua viva», «fuente invisible»...

[74] Se trata de una llamada eficaz, que se dio de una sola vez.

[75] El escrito explica el fundamento del Universo: el Silencio precedió al Universo, pues éste ya es palabra. Por ello el Logos es el Silencio escondido.

Un Pensamiento eterno de Dios se ha convertido en llamada de Dios (un Logos mediante la Voz). Todas las cosas, en cuanto pensamiento, piensan y apuntan hacia ese Pensamiento.

existente en [los incognoscibles e] indecibles [eones];
y los adoctrin[é sobre el misterio] mediante la lla[mada]
depositada en una inteligencia perfecta.
[Y yo] fui fundamento del Universo, fui puesto,
y dador de fuerza para ellos[76].

La segunda vez llegué en la [voz] de mi Llamada
y concedí el ser a la imagen a aquellos
que anhelaban el ser a la imagen,
(un ser a la imagen, que es eficaz) hasta su fin.

Por tercera vez me manifesté a ellos
[e]n sus moradas como Logos[77].

Y me revelé a (las potestades)
en la forma de su aspecto,
y revestí sus vestiduras.
Y me escondí a mí mismo en ellas
y no conocieron al que me da fuerza.
Pues yo existo en todos los poderes y potestades,
en los ángeles y en todo movimiento,
que hay en la entera Hyle.
Y me escondí en ellos
para revelarme a mis herm[anos].
Y nadie de ellos me conoció,
aun[que] soy yo quien en ellos <poderes...> actúa,
sino que pensaron
que ellos habían creado el Universo,
pues son ignorantes

[76] Remite nuevamente al evangelio de Juan («Vosotros sois mis hermanos», «lo conozcan todo», «ya los informé a todos acerca del secreto»): «Ya no os llamo más siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos porque os he comunicado todo lo que he oído a mi Padre» (Jn 15, 15).

[77] Es el mismo Logos el que llega en las tres distintas teofanías: la primera vez como fundamento (Creación); la segunda vez, como llamada (vocación), la tercera vez «en medio de vosotros». Se observa una distinción entre fundamento y fuerza («Yo fui el fundamento del Universo», «Dador de fuerza»).

y desconocen su raíz,
el lugar del que han brotado[78].

Yo soy la Luz,
que alumbra el Universo /30/.
Yo soy la Luz
que alegra en los hermanos.
Pues yo bajé al mundo de la muerte por el Espíritu,
en ellos dejado,
que había [bajado],
que había salido de la ingenua Sofía[79].
[Yo vine] y pus[e] allí [mi vit]al [...]
Y re[ti]ré. [pág. 48]
[faltan cuatro líneas]
/5/ [...po]r la elevación del Pensamiento,
que poseyó él desde el principio,

[78] Pese a las apariencias, no hay dualidad en el párrafo, sólo monismo. Es monista, pues incluso la materia es suya. Por otro lado, todos los hombres creyeron que ellos habían creado el Universo y desconocieron así su raíz, el lugar de donde habían brotado.

[79] Tras un motivo puramente joánico («Yo soy la Luz»), aparece el descenso al Hades (reino de la muerte y de las tinieblas). La Luz que alumbra el universo llega al Hades de alguna manera, pues de lo contrario el Hades no habría sido creado por Dios (y esto sería dualismo, cuando el tratado es totalmente monista). El que la luz llegue al Hades está dentro de su mismo movimiento, porque cuando Dios se mueve, cuando sale de sí, se hace hombre, no ángel o animal. La trascendencia de este hecho es enorme. A Agustín le hubiera gustado más que Dios se hiciera ángel: hay demasiada concupiscencia aquí abajo y Dios, haciéndose hombre, crea demasiados problemas. Pero queda muy claro, por el contrario, que la Luz baja al Hades, porque de los baches del Espíritu (las tinieblas) sólo se sale por el Espíritu, que provoca una sana hambre en cada alma. Y eso sólo se puede hacer así, por presencia, no por decreto. El infierno, el Hades, no está sólo en el infierno «geográfico», sino que es infierno (o fue infierno) todo lugar dónde falta la Luz. De esta región de la muerte (de tinieblas) en que estamos, sólo puede sacarnos el Espíritu. Sería interesante ver los distintos lugares a los que Logos y Espíritu pueden o no llegar.

La Sofía Divina, en un momento de inconsciencia, tuvo un derrame y se le escaparon *semina materialia*.

–cuando le di yo del agua de la vida
y depuso él el caos aliado con la tiniebla y que se encuentra dentro de la tiniebla–
a saber, del pensamiento de la [fuerza] espiritual y psíquica.
Todo eso puse yo.
Y a él lo saqué
y lo vestí con luz esplendorosa,
a saber, con el conocimiento del Pensamiento de la paternidad /15/[80].
Y se lo di a los que conceden vestiduras:
Jammoh Elasso Amenai;
Y lo vistieron con un vestido
uno de los vestidos de la Luz.
Y lo entregué a los bautizadores y lo bautizaron:
Micheus Michar Mnesinous; /20/
y lo bautizaron en la fuente del agua de la Vida.
Y lo entregué a los que dan gloria /25/:
Ariom Elien Phariel
y le dieron gloria
en la gloria de la paternidad.
Y lo entregué a los que dan tronos:
Bariel Noithan Sabenai
y le dieron un trono
del trono de la gloria.
Y lo entregué a los liberadores [= Entrückern?[81]]:
Kamaliel [...]anen Samblo
los servidores del grande, santo Iluminador;
y lo mudaron al lugar luminoso /30/
de su paternidad.
Y recibieron los cinco sellos
mediante la luz de la madre, la Protenoia.
Y con gozo recibieron del Misterio del conocimiento.

[80] Cuando afirma «Yo soy la Luz», esta Luz es el conocimiento del Pensamiento del Padre, no en sí, sino en cuanto se realiza su paternidad; es decir, en la economía de la Salvación y Filiación.

[81] En el texto alemán se lee «Entrücker»: «Und [es] entrückten (ihn) die Entrücker». Se trata, pues, de una corrección o traducción alternativa de Agustín Andreu *(N. del E.)*

Empezaron a vivir
en la eterna, luminosa vida /35/[82].

Y ahora [...media línea ilegible...]
[pág. 49] [faltan cinco líneas casi]...
Yo estaba en ellos,
[luego que revestí la índole de ca]da cual.
[Los arcontes pen]saron que yo era su Cristo.
Mas yo estoy en cada uno,
pero estoy sólo para aquellos en quienes puse una fuerza
luminosa para humillación de los arcontes,
para ésos soy el Amado.
Pues cuando estaba en aquel lugar
me vestí al modo del hijo del Archigenitor
y me asemejé a él hasta el final del juicio suyo,
es decir /15/ hasta el final de la ignorancia del caos.
Y me mostré entre los ángeles
en su aspecto
y entre las potestades,
como si fuera uno de ellos;
mas entre los hijos de los hombres,
como si fuera un hijo de hombre.
Siendo así que soy el padre de cada uno /20/,
me escondí en todos
para revelarme en mis propios miembros[83].

[82] El Pensamiento está como Madre (Protenoia), es el Primer movimiento de Dios, por el que la Sofía creó el universo. La Tiniebla es ignorancia, falta de Luz pero que se ignora, ignorancia que no se sabe como ignorancia.

[83] En la nueva aparición del Archigenitor nos muestra el texto una teoría del engaño del demonio que heredarán los Padres, en los cuales aparece con frecuencia (presente, pues, en la teología de los siglos II-III). También se observa el motivo neotestamentario del Logos que se hace todo para todos. Sólo quien se pone con el otro puede «situarse con». Esto es teología y es ya metafísica. Hay que prestar atención a la expresión «como si» empleada por el texto, pues podría ser «docetismo»: pone el énfasis sobre todo en la divinidad, al mostrar una humanidad repleta y desbordante de Dios. Pero también está en esta misma línea la cautela de Juan Evangelista, que subraya siempre la libertad de

Y los adoctriné
sobre las determinaciones inefables y
sobre los hermanos.
Pero no pueden ser hechos partícipes de ningún poder
ni de fuerza arcóntica alguna,
sino solamente a los hijos de la Luz[84];
ellos, que son las glorias,
más elevada que toda gloria,
ellos que son allí los cinco sellos,
perfecto por inteligencia[85].
Quien posee los cinco sellos de este Nombre,
se ha despojado de la vestidura de la ignorancia
y se ha vestido de esplendorosa luz;
y le parecerá ser nadie
quien pertenezca a las fuerzas de los arcontes.
En tales hombres
se disolverá la tiniebla,
y morirá la ignorancia[86].

Cristo sobre su condición humana (asumida libremente), que es desbordada por su Soberanía de Dios.

Nos encontramos, como podemos observar, ante una teología ya muy madura, pero que realiza un esfuerzo sincrético demasiado grande, con lo que esto conlleva.

[84] Versión dudosa.

[85] Dudoso sentido. En este pasaje aparece uno de los conceptos fundamentales para la comprensión de la filosofía gnóstica; la gnosis se dirige sobre todo a los «imponderables» y precisamente por esta razón es un pensamiento muy maduro. En cualquier situación surge el elemento «imponderable»: así, por ejemplo, a la pregunta sobre si existe predeterminacionismo, habría que responder que en sentido craso no, pero llegan los «imponderables» (¿por qué gusta a primera vista una persona?, ¿por qué la fe, cómo se ha llegado a ella?). El hombre no asiste al fondo de su libertad, no se asiste a sí mismo: ésa es la tragedia. El pensamiento es después del ser y sigue siempre así. De ahí la necesidad de hablar, de pensar, de comunicar, para verse reflejado a sí mismo en el otro, para sentirse asistido, ayudado, apoyado. Y este «escéptico de la Superfé» es un hombre que se cansa de conceptuar, de aguantar el «imponderable».

[86] Aparece claramente, respecto a los «hijos de la Luz», la contraposición entre Luz e ignorancia. El Bien es el principio gnoseológico del conocimiento, el principio ético y el principio ideológico. Es, por tanto, principio del ser, del conocer, del operar. La Luz

Y el pensamiento en la creación, que está partido a trozos,
se convertirá en una única forma <o aspecto>.
Y se derretirá
el denso caos[87].
Y [pág. 50] [...faltan dos líneas]
[............Medio y sus....]
[.............inalcanzable....]
[........un...en el....]
[.....] para revelarme
[en la fuerza de] mi gloria
y para reunir a todos mis hermanos
en el lugar del reposo.
Y les anuncié la fuerza /10/
de aquel sello indecible
para tomar yo morada en ellos
y ellos en mí[88].

inaccesible es, pues, un Ser, un Principio de conocimiento, y un Bien. Estas afirmaciones son válidas para el Tratado, para Plotino, para Juan... Encontramos, relacionado con este tema, un motivo joánico-apocalíptico: en los revestidos de la luz «se disolverá la tiniebla». Parece aquí una suma de los discursos del Logos en el evangelio y apocalipsis.

[87] El pensamiento está fragmentado desde el momento de la Creación, pero este pensamiento inmanente a la creación se convertirá en una única forma: el mundo recuperará su unidad en el Pensamiento divino. Estas afirmaciones vienen a ser una suma compendiada de todo el idealismo.

[88] Vemos aquí la plena reciprocidad explícita de conciencia (y no es en absoluto un planteamiento panteísta). El drama último del ser es el desgarro entre persona y persona, la incomunicabilidad, la separación con el otro y con uno mismo. Frente a esto, en la Trinidad observamos la perfecta reciprocidad de personas y la plenitud personal. A nivel humano, donde se manifiesta más ese desgarro interpersonal es entre los sexos. Precisamente aquí se exacerba el problema por ser la relación que más posibilidades posee y ofrece, la que más propone y exige por su misma naturaleza. Por eso el matrimonio no es cosa de niños, sino de personas muy adultas, muy maduras. Y, cómo no, el mayor problema respecto a esta realidad procede de que la Iglesia haya aceptado del Imperio romano el matrimonio como una contingencia de derecho público (familiar, social, político, estatal), siendo éste algo más serio, situándose a otro nivel muy distinto. El matrimonio es el más difícil nivel de reciprocidad, porque exige plena, permanente y absolutamente inmediata

Yo me vestí a Jesús
y lo llevé lejos del maldito madero
y lo puse en las moradas /15/ de su Padre.

Y no me conocieron
los guardianes de esas moradas.
Pues yo y mi simiente somos inconcebibles.
Y entregaré mi simiente a la Luz pura
en Silencio inaccesible. /20/ Amén.
Ésta es la alocución de la Epifanía [3].

Protenoia, triforme Santa Escritura
escrita por el Padre
en perfecto conocimiento[89].

reciprocidad. A este respecto habría que escribir un libro necesario y clarificador, cuyo título sería «El déficit agustiniano del hombre occidental». Frente a esta realidad, la sociedad y la institución nada suelen solucionar. Al contrario, tienden a encerrar más y más al individuo en sí mismo, y encima con sus neurosis personales: monacato, conventos y separación del mundo y de los individuos entre sí... Esta misma situación se trasplanta a las nacionalidades, etc. En nuestro lenguaje: el rechazo, la frustración... no son más que el fracaso de la Eucaristía.

Finalmente, el término «reposo» que aparece en este pasaje es un concepto teológico de gran hondura en contenido, desgraciadamente prostituido por una cierta liturgia.

[89] El Silencio inaccesible es la Sofía Divina, ya silenciada. El final muestra que está escrito por el Padre en primera persona.

Alegato a favor de una cristología como teología del Logos único y universal[90]

I

El tema del Logos, presente en la cultura occidental desde Heráclito[91] y presente por motivos religiosos[92], reelaborado y ahondado en el judaísmo bíblico y no bíblico en Alejandría[93], que llegó a convertirse en el concepto cristológico básico del N. T. en el prólogo al evangelio de san Juan[94], que probó su fecundidad aunadora y «económica» en Justino, Ireneo y los

[90] Esta comunicación quiere ser una contribución al tema «Jesucristo, único y universal», que tratará el Dr. Kasper. Al mismo tiempo toma en cuenta directamente los puntos 1 y 3 de los temas comunes para las mesas redondas.

[91] «Heráclito es la idea permanente en todos los filósofos hasta hoy... una idea, una filosofía que no ha pasado» (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, págs. 336-s. y 325).

[92] Al flujo universal o caos que es «el momento dado por la experiencia, opone [Heráclito] la exigencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente; necesidad que Heráclito cree que se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, o sea por el camino de la fe y de la autoconciencia. Ellas permiten descubrir la Razón eterna (Logos), inmanente en el hombre y en las cosas, armonía oculta e identidad de los contrarios...» (Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo,* I, Losada, Buenos Aires 1969, pág. 47. Del mismo autor, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación,* Siglo XXI, México D. F. 1973). Según Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos,* Fondo de Cultura Económica, México 1952, págs. 114-118, la obra más importante de Heráclito (el *Peri fýseos*) empezaba hablando del Logos, como el evangelio de san Juan y como también creyeron ver en Gn 1 la teología sapiencial y la alejandrina. Lo mismo opina Fernando Cubells, «Temas de la filosofía de Heráclito», en *Anales del Seminario de Valencia,* 1962, núm. 4, pág. 217.

[93] Cfr. Th. W. T., IV, 83-89; Peter Dalbert, *Die Theologie der hellenistich-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus,* Reich, Evang. Verlag, Hamburg-Volksdorf 1954.

[94] Cfr. A. Grillmeier, «Vorbereitung der Formel von Chalkedon», en *Das Konzil von Chalkedon, I,* Frankische Gesellschaft, Wurzburg 1951, pág. 20.

alejandrinos, y que prestó buenos servicios en las controversias y en los concilios cristológicos desde Nicea a Calcedonia, bien que pagando el precio de su fijación en fórmulas tocantes directamente a los presupuestos de la constitución *natural* del complejo teándrico, pero sólo indirectamente referidas al Logos como fuente de todo conocimiento del Dios Salvador; ese tema del Logos está ahí todavía como una de nuestras grandes posibilidades teológicas, o como la mayor. Es lo que quisiera apuntar meramente con esta comunicación, ayudando a hacer memoria —según es también «mester de teología» como recuerda Rahner[95]—, y consciente de que todo replanteamiento, como todo comienzo o recomienzo, «no puede cumplir enseguida cuanto demanda»[96] mientras deja descolocados y desajustados los materiales que han de formar parte de la construcción.

Según lo manifestado por la revelación bíblica y lo presentido por la filosofía, el Dios que se mueve a comunicarse en creación salvadora lo hace mediante su Logos, y su revelación se produce con los medios propios del ámbito en que son y están los sujetos en quienes y para quienes se da y revela. Una teología trinitaria que vierta la dialéctica tripersonal en el proceso de la creación y salvación es más apta para dejar ver la acción específica del Logos que no la teología trinitaria de Agustín[97], y muestra su despliegue en un *continuum* morfológico y de sentido: una continuidad y diversidad de *formas* de expresión y acercamiento del Logos al mundo, una pluralidad homogénea de formas de comunicación e identificación, ordenables por su intensidad creciente y simultánea, a un tiempo. Como sabemos, Ireneo y los alejandrinos Clemente, Orígenes y Atanasio[98] sistematizaron este modo de ver, así como los capadocios, con la teología de la imagen y su metafísica subyacente, describiendo la serie de manifestaciones sucesivas del Logos como una suerte de «iniciales encarnaciones»[99] o de «transpa-

[95] «Chalkedon-Ende oder Anfang», en *Das Konzil von Chalkedon, III*, Frankische Gesellschaft, Wurzburg 1951, pág. 5.

[96] *Ibid.*, 4-5.

[97] Cfr. G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Aubier-Montaigne, París 1955, págs. 249-s.

[98] Cfr. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Aubier, París 1944, págs. 187-ss.; A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, Publications Universitaires de Louvaine, Louvain 1955, págs. 106-ss.: «La présence continue du Verbe à sa créature...», 111-113.

[99] La expresión es de Rahner, *op. cit.*, pág. 39, pero tiene sinónimos en los Padres.

rentaciones»[100], de las que la principal era la humanación «en grámmati»[101]. Equiparable a esta empresa es la que llevó a cabo el teólogo murciano musulmán Ibn 'Arabī, del siglo XII, en un tratado clásico sobre las formas de la revelación del Logos, apuntando por cierto la Divinidad del «Logos en Jesús»[102]. El Logos encarnado y la fórmula Logos/sárx –dice Grillmeier[103]– «no son más que el punto final de una incalculable serie de manifestaciones del Logos, serie que tiene su principio en la creación del mundo».

Frente a este modo de ver las cosas, que plantea la cristología, como Juan y Pablo y los alejandrinos, «en una más amplia teología del Logos»[104], la teología eclesiástica occidental inicia la marcha que conduce a encapsular la cristología en la Encarnación y la Redención, más aún, en la satisfacción y expiación, tesis axial y única en algunos manuales representativos de la restauración neoescolástica[105], hasta el punto de hacerse necesario el aviso de que la teología «no ha de interesarse solamente por el Logos encarnado en cuanto en un cierto momento de la historia se presenta como maestro, *fundador de la Iglesia* y Salvador»[106], es decir, como legitimador de la autoridad eclesiástica, que es por donde comenzará la larga marcha en la vuelta del siglo IV al V con Agustín de Hipona[107].

[100] El vocablo procede de la discusión en torno al prólogo de Juan. Cfr. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, págs. 169, 174-s. Cfr. José M. González Ruiz, «Cristianismo y desmitización», en R. Doucastella, *Revelación, fe y proclamación*, Estela, Barcelona 1966, pág. 125. Cfr. también R. Guardini, *Religión y Revelación*, Guadarrama, Madrid 1960.

[101] H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, pág. 48; A. Houssiau, *op. cit.*, págs. 83-86 («sembrado en las Escrituras» –dice san Ireneo–).

[102] *La sagesse des Prophètes*, París 1974 (extractos). Una bibliografía sobre Ibn 'Arabī en C. Sánchez Albornoz, *El Islam de España y el Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid 1974, págs. 218-s.

[103] *Op. cit.*, pág. 37.

[104] Cfr. Daniélou, *Origène*, Table Ronde, París 1948, pág. 249.

[105] Por ejemplo, Billot.

[106] Rahner, *op. cit.*, pág. 38.

[107] Es uno de los aspectos del «dogmatismo de ideología sospechosa» de que habla Kasper, característico de la cerrazón sobre sí misma de la Iglesia a partir del siglo XVII (*Unidad y pluralidad en Teología*, Sígueme, Salamanca 1969, págs. 30-s.). Cfr. últimamente, Alfredo Fierro, *Teología: punto crítico*, Burgos 1971, págs. 343-ss.

Tanto en el *De Trinitate* como en la *Epistola ad Dioscorum* (del 410), Agustín de Hipona, que había hecho una experiencia negativa de que «docentibus potius quam iubentibus esse

A la exposición de la cristología «en una más amplia teología del Logos» corresponde un más amplio concepto teológico de revelación, que dé razón de la unicidad y universalidad radicales de la revelación del Logos; que no vea el inicio de la teología en el «anuncio del Evangelio, cuando dice Jesús: Llegó el tiempo... etc.»[108]; que no se construya primariamente sobre el hecho confesional diferencial y que dé cuenta de la «polimorfía y la politropía» (Heb 1, 1) de la revelación del Logos. La elaboración de este concepto requeriría una previa fenomenología de los «modos de *loquutio*», de conciencia de que se nos habla, de carácter público, así como de los *modos* subsiguientes de normativa y de autoridad.

II

La historia religiosa de la humanidad tiene, pues, una homogeneidad radical que le confiere el Dios único y universal que se revela por su Logos único y universal, y por más que la humanidad se dispersara y anduviera dispersa, o se disperse y ande dispersa, por los más varios caminos, ni los dejó ni los deja sin testimonio de Sí, del Dios vivo (cfr. Hechos 14, 8-18; 17, 22-31; Rom 1, 18-ss.).

Por lo que hace al Israel bíblico, el Logos estuvo activo en el Antiguo Testamento. «La profecía del Antiguo Testamento es profecía de Cristo en un doble sentido, pues Cristo es sujeto y objeto a un tiempo de sus discursos» (Stauffer)[109]. Geiselmann mostró que la misma cristología del Nuevo Testamento surge de la relectura del Antiguo Testamento desde el hecho de Jesús. Así lo vieron los Padres[110]: «Loquutus est per prophetas».

credendum» (*De beata vita*, 4 [*Obras*, BAC, I, pág. 592]), hace la primera interpretación de Cristo como autoridad: los aristocratizantes platónicos alcanzaron a ver la esencia divina, pero les faltó autoridad para imponérsela a las masas, incapaces de elevarse sobre lo sensible.

[108] Cfr. recientemente en Herder, *Korrespondenz*, 1977, núm. 1, pág. 31: «Und gerade wenn es um das Verhältnis der Theologie zur Philosophie geht, tun wir gut daran, *so scharf wie überhaupt nur möglich, so exclusive* wie überhaupt nur möglich beidem Ansatz einzusteigen, der die Theologie von der Philosophie abhebt» (de una conferencia del obispo K. Hemmerle en la sede de la Görres-Gesellschaft). Cfr. la respuesta, *ibid.*, Heft, 4 (1977), págs. 210-s.

[109] E. Stauffer, *Theologie des N. T.*, Bertelsmann, Güter-Sloh 1948, págs. 82-ss.

[110] Cfr. Rahner, *op. cit.*, pág. 39.

Pero aquí hay que añadir y precisar, y esto es esencial, que la revelación hecha a Israel *sigue todavía en manos de Israel* y por cierto de un modo irreductiblemente peculiar e irrevocable: «cuyos son el título de hijo, la gloria, los testamentos, la donación de la Ley, el culto y las promesas; a quienes pertenecen los padres y de quienes procede Cristo según la carne» (Rom 9, 4). «Dios no ha rechazado a su Pueblo» (Rom 11, 2). «Los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rom 11, 29)[111]. Dice Gregory Baum[112] que «los judíos siguen siendo en cierto sentido el pueblo predilecto de Dios. Por graves que sean las dificultades que tal afirmación origina, estoy convencido con la mayoría de los comentaristas modernos que es doctrina clara e inequívoca de la Carta a los Romanos, cap. 11». La revelación del Logos hecha a Israel pertenece ahora pneumáticamente a la Iglesia de judíos y gentiles, pero no en exclusiva ni con independencia de la propiedad en que Israel la recibió y mantiene. Y en la experiencia espiritual y en el conocimiento que de ella surge, sigue activo el Logos y más próximo «según la carne» que a nadie, aunque esto no justifique pero sí aproveche para que un día «alcancen misericordia» (Rom 9, 31-s.). Ahí, pues, nos encontramos con un ámbito de revelación *bíblica* que pertenece en propiedad, tampoco exclusiva, a un Pueblo que no es la Iglesia[113], y este hecho ha de determinar necesariamente el concepto cristiano de revelación y la teología cristiana. No se trata solamente de que sea de desear «el mutuo conocimiento... bíblico y teológico del patrimonio espiritual común» en virtud «del vínculo que une espiritualmente al Pueblo del N. T. con la estirpe de Abraham»[114]; se trata de que una parte esencial de la revelación cristiana está ahí teológicamente *en vigencia*. Es revelación sobrenatural, orientada a Cristo y en este sentido pre-cristiana, pública, con una forma de autoridad que habrá que determinar, pero que, más allá de la obligación de atender a la experiencia espiritual y a la teología que

[111] Cfr. E. Peterson, «La Iglesia de judíos y gentiles», en *Tratados teológicos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1966, págs. 124-ss.

[112] *Los judíos y el Evangelio*, Aguilar, Madrid 1965, pág. 365.

[113] Aquí no puedo más que señalar una pregunta grave que surge de este hecho, a saber, si la teología de la Iglesia de judíos y *gentiles* puede exponerse dentro del esquema y con las categorías de la historia del Israel bíblico, o sea, si los gentiles bautizados ahora somos judíos hasta ese punto, o hemos dejado absolutamente de estar en la situación teológicamente propia del gentil (aun bautizado).

[114] *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non cristianas*, núm. 4.

genera y determina, pide ser integrada en el concepto radical de revelación. La Sinagoga y la Iglesia han inventado tantas maneras de perseguirse y desconocerse como dos mujeres rivales que tienen un mismo esposo, pero en ese maremágnum de rivalidades hay que hacer entrar el concepto. Hay que hacerlo entrar por la unicidad y universalidad del Logos y su revelación, aunque no se llegue a pensar, con Barth, que los judíos «son pueblo de Dios en el sentido estricto del A. T.», o bien, con el «Catéchisme Évangélique», de Neuchâtel, que «la unidad de la Iglesia no se realizará sin Israel», o bien, con algunos círculos católicos, que «la Iglesia de Cristo es esencialmente incompleta sin el pueblo judío»[115] –cosas que se pueden pensar, creo yo, perfectamente y que puede olvidar con facilidad una teología que ha pensado demasiado tiempo en sí misma.

Por lo que hace a la presencia y acción del Logos entre los gentiles de ayer y de hoy, particularmente en la filosofía en sentido amplio, desde Justino y Clemente de Alejandría para quien «por más antiguos y grandes que fueran los antiguos maestros Heráclito, Pitágoras, Platón, Aristóteles y tantos otros no llegaron a la verdad ni la entrevieron más que gracias a la iluminación del Logos en ellos, luz de todo logos humano sea el que sea» (Mondésert)[116], hasta la teología de la restauración neoescolástica que se dedicó a la caza de los paralelismos entre las trinidades de las religiones y filosofías gentiles, si no para calificarlas de aberraciones sugeridas por el diablo como hiciera Taciano, sí para negarles el beneficio de la teología del *vestigium* y, por tanto, de una revelación vestigial (indicativa y orientadora en sus contenidos mismos)[117]; puede decirse que hubimos de pasar de una consideración universal de la acción del Logos único a una actitud en el fondo de monopolio sobre la acción del Logos. La contraposición brusca entre Evangelio y religiones venía a obrar en el mismo sentido[118]. La teología tenía que aclarar nociones y distinguir naturaleza y sobrenaturaleza, pero se perdió de vista otra vez que las nociones se aclaran para atacar con eficacia el problema e ir más allá de él; la teología del Logos y el Espíritu, que podía haber salido de la recepción de Hegel, fue prácticamente hecha

[115] Gregory Baum, *op. cit.*, págs. 368-s.

[116] Mondésert, *op. cit.*, pág. 227; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Akademie, Berlín 1952, págs. 101 y 103.

[117] Cfr. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, París 1883, pág. 399 y n. 4, 442 y 434, etc.

[118] Cfr. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, 47.

imposible en el campo de la teología y acabó en manos de los discípulos de Dilthey, donde se agostó por falta de impulso teológico[119]. Era la última posibilidad que se ofrecía de pensar unitaria y procesualmente la revelación del Logos y la acción del Espíritu. Después de eso, el eclesiasticismo, que perdía a mansalva poder político, se reservaba lo sobrenatural con el talante menos liberal que tuviera nunca la teología, llegando la teología escolar a posiciones en las que ya no se salvaban textos importantes del Nuevo Testamento[120].

Aquí conviene distinguir entre el *hecho* (de la revelación del Logos a los gentiles), su *sentido* y, por otra parte, el *mecanismo* como se cumple el hecho –igual que en el caso de otros misterios, por ejemplo de la Eucaristía, distinguimos entre el hecho de la presencia real, su sentido y el mecanismo cosmológico en cuestión–. Por más problemáticas que resulten las cuestiones de mecanismo y más cerca que caigan del hecho mismo –como es el caso de la unión hipostática–, la metodología teológica ha de impedir que las cuestiones de mecanismo deformen el hecho o su sentido. Así, la llamada y orientaciones del Verbo a los gentiles, el hecho y el sentido, son claros desde siempre hasta el punto de que los alejandrinos

[119] Cfr. H. Heimsoeth, «La metafísica moderna», *Revista de Occidente*, Madrid 1932, págs. 324-ss.

[120] Por lo que hace a España, y a la historia de la fe cristiana en España, hay que decir que (a) el sentimiento, la moral y la teoría de «ghetto» del catolicismo y, por tanto del catolicismo español, coincidía con el esfuerzo de construcción de una filosofía religiosa y cristiana del espíritu (Schleiermacher, Krause, Baader) (cfr. Heimsoeth, *op. cit.*, pág. 248) y (b) que la «humildad de la religión», que hacía «presentir otro realismo» dentro del gran idealismo de la tradición europea, encontró en España lectores, seguidores y cultivadores egregios, a los que no se ha tomado todavía en serio, como consecuencia de la actitud sectaria y condenatoria que asumió enseguida el catolicismo contra ellos. Una gran parte de la literatura de ese idealismo socialista fue traducida y muy bien traducida en espléndidas colecciones españolas (cuya recensión habría que hacer), y la historia y realidad españolas actuales no pueden ser correctamente entendidas sin advertir lo que significa que la literatura cristiana y no confesional de ese idealismo haya abonado una parte de lo mejor de la inteligencia española desde 1860 hasta 1919. El tema merece una monografía. ¿De dónde ha salido la teología trinitaria y la concepción trinitaria de la vida de los tres grandes poetas metafísicos que son Unamuno, León Felipe y Antonio Machado? En la Universidad Popular de Segovia se hacía un planteamiento trinitario de la Pedagogía, donde al hombre se le entendía como «logos», filialmente, y espiritualmente.

hablaran de los filósofos como de «los profetas de los gentiles»[121]. El modo como llegó y llega esa llamada y sus ilustraciones a los gentiles será muy diverso y tal vez indeterminado o indeterminable. Es paradigmática la conducta de Clemente Alejandrino que mantuvo el hecho y cambió tres veces de explicación[122]. El día en que las naciones siguieron su camino, quedaron al margen de esa historia de salvación que constituyeron la serie de acciones y locuciones de Dios a Israel, pero no quedaron fuera de una historia que no va más que de salvación –sea porque la promesa de salvación (Gn 1, 15-ss.) les llega oscuramente en tradiciones o recuerdos salvados en las mitologías[123], sea por la apertura constitutiva del ser humano a la trascendencia absoluta, sea por contagios culturales, sea por la experiencia espiritual de una de las formas de culpabilidad general, sea como fuere, *pero siempre* bajo los múltiples modos de influjo, expresión y asistencia del Logos Salvador.

La experiencia del ser, de la vida, que se hizo y hace fuera del ámbito bíblico, es una experiencia implicada de modo múltiple y diverso, más de lo que el racionalismo y el antirracionalismo sospechaban, con la infinitud y la pluralidad que en la infinitud entrevió la filosofía. Una fenomenología de la actividad humana en el campo ético, estético, así como en el de la transformación del mundo, puede mostrarnos que la sensibilidad contemporánea está más cerca de Schelling de lo que parece. En la experiencia del ser, cuya captación no es posible sin la percepción confusa de sus diferencias, como enseñaba claramente Suárez, hay un presentimiento del acercamiento de Dios, diversamente expresado en las religiones y en la filosofía, que permite hablar de una suerte de «Vorverständnis» de Calcedonia. Y por lo que hace en particular a los dos mil últimos años y al futuro, no hay que perder de vista que el gentil y el filósofo gentil disponen de los libros en que quedó el rastro literario del Logos encarnado

[121] «La filosofía les fue dada a los griegos como un Testamento que les es propio» (Clemente, *Stromateis*, VI, 8, 67, 1). «Todo lo concerniente a las artes y a la ciencia...» se relaciona con la Economía del Salvador (*ibid.*, *Strom.*, V, 1, 6, 2). Cfr. Mondésert, *op. cit.*, págs. 208-s.: «En el fondo no hay más que una revelación, única como el Dios que es su autor... esa acción divina, esencialmente una, constituye el principio de la unidad interior de los Testamentos y, en cierta medida, de la filosofía».

[122] E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, University Press, Cambridge 1957, pág. 123.

[123] Guardini, *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid 1960, *passim*.

–hecho que pertenece a lo que llama Rahner «la función permanente del Logos como hombre»[124].

Schillebeeckx habla de «una revelación "anónima" fuera del judeo-cristianismo» y se pregunta hasta qué punto se puede hablar de revelación propiamente dicha fuera de toda revelación pública y locutiva o exterior, concluyendo que «fuera de Israel y del cristianismo existe, de modo anónimo, por tanto vago y ambiguo, un cierto "auditus exterior"» constituido por la expresividad de la creación entera, de la vida profana y en especial del encuentro interhumano: «En la humanidad [no judeo-cristiana] no podemos hablar más que de una revelación realmente sobrenatural, pero anónima –y muy en concreto, cristianamente anónima–, una revelación inacabada y expuesta a desconsideraciones»[125]. Habida cuenta de lo que significaron la filosofía griega y en parte la romana así como la filosofía moderna no ya para la teología, sino para la vida cristiana en aspectos muy evangélicos, ¿no habría que hacerse cargo mejor del hecho de que toda verdadera experiencia espiritual y todo pensamiento verdadero hace tradición y toda tradición, como dice Goethe, hace autoridad? ¿No se relaciona este hecho con *la autoridad del principio material* tan desatendido dentro de las iglesias y en la teología?[126] ¿Cuál es el modo de esa autoridad de la revelación anónima? ¿Cómo se hace valer? ¿Cómo es que en ocasiones es más libre y más espiritual? ¿Cómo es que tiene tanta fuerza contando con tan pocas divisiones?

Si hubo y hay revelación del Logos entre los gentiles y hay revelación del Logos en Israel, y si la Encarnación del Logos tuvo y tiene necesariamente relación con las revelaciones antedichas, hay que precisar debidamente la relación de la Iglesia con el hecho de esas revelaciones, con el Logos que en ellas se revela; o de otro modo, hay que precisar cuál es el *lugar propio* de la Iglesia en ese *continuum* «polimorfo y politropo» y qué significa entonces su «Absolutheitsanspruch» con relación a la revelación única y universal del Logos. Porque el concepto radical de revelación se ha de hacer cargo de entrada de todas las formas de revelación que se dan en la «oikonomía» y porque la única revelación del Logos unigénito acon-

[124] Rahner, *op. cit.*, pág. 38.

[125] Schillebeeckx, *Révélation et Théologie*, Éditions du CEP, Bruselas 1965, págs. 9-11.

[126] Cfr. «El Espíritu Santo y la comunidad eucarística», *Estudios eclesiásticos*, 47 (1972), págs. 18-22.

tece, desde la particularidad de la situación de los gentiles, de Israel y de la Iglesia de judíos y gentiles, respectivamente, en beneficio y como llamada dirigida a *todos*.

El filósofo puede convertir su (aparente) soledad y su (aparente) monólogo, en orgullo. Israel puede convertir su elección en presunción. A la Iglesia le avisaron bien pronto que se mirara en el espejo de Israel.

La actitud de los sapienciales ante la filosofía griega del Logos y la actitud de Juan en su preferencia por el vocablo Logos en vez de Sofía ¿es condescendencia, es fácil *aggiornamento*, o es el reconocimiento de que entre los gentiles ha aparecido por lo menos y nada menos que la *palabra clave* del planteamiento central en la relación entre Dios y el mundo?[127] Es muy poco disculparse de una autoconcepción monopolística del Logos único y universal diciendo que, aunque pobres y débiles, Dios ha querido etc., etc. O que la Iglesia «también» aprende del mundo.

Estoy poseído de la convicción de que el mayor problema que en relación con la fe cristiana encuentra el europeo, apenas empieza a pensar con su propia cabeza, es el problema del conocimiento religioso, pendiente ya desde Kant.

III

En lo que resta me limito a algunas indicaciones someras sobre la *fragmentación* del Logos, que resulta de la carencia de una concepción de la revelación que se haga cargo de la actividad del Logos en la filosofía, en Israel y en la Iglesia. Y añado una indicación sobre la relación «económica» Espíritu/Logos, a partir de la cual habría que plantear la construcción de dicho concepto.

1.(a) Los Padres salvaron e hicieron visible la unidad de Dios mostrando la unidad de la «economía» del Logos único y universal, bien conscientes de que cuando se siente la fragmentación del Logos, se oscurece la unicidad de Dios[128].

(b) La autoridad de la filosofía, interpretada como autoridad de la mera Razón, no da suficientemente cuenta del hecho de las fecundaciones que la

[127] Grillmeier, *op. cit.*, págs. 22-s.

[128] Houssiau, *op. cit.*, págs. 106-ss.

teología recibiera de la filosofía ni tampoco de los impulsos morales de ella recibidos. El hecho señalado ya por Dilthey[129] de que «los principios universales para la conducción de la vida y la dirección de la sociedad» no surgen ya del suelo de las confesiones, no ha hecho más que acentuarse: cuando la filosofía, sin nosotros o contra nosotros, encuentra motivaciones que acaban por prevalecer, entonces acorremos nosotros, si no invocando que es lo que hemos dicho toda la vida, sí *añadiendo* las motivaciones cristianas.

(c) De ahí que la función crítica que la teología, o la fe, se arrogan, sea seriamente muy discutible. Hace ya mucho tiempo que, como decía Böhme, «los encargados de las llaves perdieron las llaves».

(d) El principio de la autoridad formal del magisterio ha llevado en la Iglesia romana a un callejón sin salida, que quedó paradigmáticamente expuesto en la introducción a la edición 32 del E. S. (Schönmetzer)[130]: nudo que podría parafrasearse con el razonamiento que Peterson le hacía a Barth, en el tratadito «¿Qué es teología?»[131]: Si hay revelación, pero es extraordinariamente difícil determinar su contenido, y lo es precisamente para el experto y el técnico, entonces no hay revelación.

(e) Hemos contemplado demasiadas veces la oposición eclesiástica a un pensamiento que se considera racional y obligatorio fuera de la Iglesia, pero de imposible vigencia *dentro* de la Iglesia, y hemos presenciado cómo se fundamentaba ese dualismo en *Jesús* como pretexto: «Pero Cristo lo quiso...». Puede que lo quisiera, pero la unidad del Logos exige planteamientos radicalmente distintos so pena de que la heteronomía genere «heterología», es decir, politeísmo o ateísmo.

2. Siempre que el Logos, en forma de «incipiente encarnación» o en forma encarnacional, pasa por el mundo, deja y queda presencia del Espíritu. La multiforme presencia expresiva del Logos deja en situación espiritual. El mundo está en la circulación trinitaria: el abismo de Dios se expresa en, entre nosotros y siempre en vestigio de su eterna Imagen, la cual vivió con nosotros como hombre perfecto y corriente (Flp 2), dejando, también en virtud de su humanidad, su Espíritu, su perfume –como decían los Padres de los siglos IV y V.

[129] *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1947, pág. 103.

[130] *Enchiridion Symbolorum...*, Barcelona 1963, págs. 7-9, 849-s.

[131] En *Tratados teológicos*, págs. 1-26.

El Logos en todas sus formas se pierde y pasa; el Espíritu es quien le devuelve a la palabra su posibilidad misma. Una fenomenología de la palabra puede mostrarlo, pero en la teología de la Cruz estalla la evidencia. Sólo desde la unidad espiritual y desde su conciencia alcanzaremos a ver que hablamos el mismo logos y que lo somos –porque el ser del hombre, el ser propio del hombre, es «logikós», como decía Macario el Grande.

Una concepción más radical y abarcadora de la Revelación del Logos único y universal sólo puede salir de una nueva valoración de lo que es la *situación espiritual* de los gentiles y los judíos, en lo que tiene esta situación de aurora de la Palabra.

Notas del editor

Lección I.ª

1. La elaboración de una doctrina del Verbo es una tarea esencial de la teología patrística desde los apologistas hasta el Concilio de Nicea. La formulación de las relaciones entre las Personas de la Trinidad no quedará concluida hasta el siglo IV. San Atanasio (obispo de Alejandría) fue un gran defensor de la fe de Nicea, cinco veces expulsado de su sede episcopal, desterrado durante más de diecisiete años. A pesar de no hacer ninguna contribución a la especulación, ni inventar terminología nueva, es crucial en la historia del dogma, al defender la consubstancialidad del Hijo con el Padre y explicar la naturaleza y generación del Logos. De este modo puso las bases para el desarrollo teológico de los siglos posteriores, asentando las ideas básicas para la doctrina trinitaria y cristológica de la Iglesia. Frente a Arrio (que había colocado al Logos al lado de las criaturas, afirmando que es una criatura del Padre, obra de su voluntad) sostiene Atanasio que el Verbo no ha sido creado sino engendrado, que la generación responde a la naturaleza (defiende el *homoousios*), no a la voluntad, y que, por tanto, el Hijo comparte con el Padre la plenitud de la divinidad del Padre y es enteramente Dios. Por ello, es eterno como el Padre; son dos, pero lo mismo. Junto a esta defensa de la verdadera divinidad del Verbo, sostiene su verdadera función salvadora (que no implica distinción sustancial ni ningún tipo de subordinacionismo). Cfr. Quasten, *Patrología, II*, BAC, Madrid 1962, págs. 23-85.

2. Para la datación, sigue aquí la afirmación de Diógenes Laercio. Cfr. la siguiente cita de Mondolfo (cercana a lo manifestado por Andreu en *El pensamiento antiguo, I*, Losada, Buenos Aires 1942, pág. 47), en la que se observa ya un movimiento ternario:

> El flujo universal es únicamente el primer momento de la especulación de Heráclito: es el dado por la experiencia, al cual él opone la exi-

gencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente; necesidad que Heráclito cree que se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, o sea por el camino de la fe y de la autoconciencia. Ellas permiten descubrir la Razón eterna (Logos), inmanente en el hombre y en las cosas, armonía oculta e identidad de los contrarios, en la que, por ello, también entra y es explicado el flujo universal de los seres. Así, en esta explicación, la antítesis inicial de experiencia y de razón se elimina, conciliándose la oposición con la identidad, lo múltiple con la unidad, el cambio con la permanencia. Son, pues, tres momentos de un desenvolvimiento continuo, que tiene que ser aprehendido en su nexo más íntimo: la experiencia del flujo, la exigencia racional de la permanencia, el reconocimiento de su identidad recíproca.

De Panteno, primer director de la escuela de Alejandría de quien se tienen noticias, filósofo estoico convertido al cristianismo, no se conserva escrito alguno (y desconocemos si compuso alguna obra). Las noticias que tenemos nos llegan por Clemente de Alejandría (de quien fue maestro) y Eusebio, por quienes conocemos la importancia que su huella dejó en los teólogos con los que entró en contacto. Andreu destaca su gran obra: la escuela de Alejandría, el centro más antiguo de ciencias sagradas en la historia del cristianismo y entre cuyos miembros se contaron Orígenes, Dionisio, Atanasio, Dídimo, Cirilo.

Justino (quien, como es característico de los apologistas, subraya la función cosmológica del Hijo de Dios, Logos, como creador y organizador del cosmos) pone el acento en la capacidad de todo hombre para conocer ciertas verdades mediante la razón, pues «la simiente (σπέρμα) del Verbo es innata en todo el género humano» (*II, Apol.*, VIII, 1). En todo hombre hay un germen del Logos, debido a la acción del «Verbo que otorga el germen (σπερματικὸς Λόγος)». Todo hombre, para Justino, conoce las verdades fundamentales y puede tener un conocimiento (si bien oscuro) del Verbo, de la Verdad misma. Justino admite un cierto grado de inspiración fuera de Israel, pero este concepto (desarrollado con claridad por Clemente de Alejandría) sólo se esboza en sus escritos. Cfr. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, págs. 48-56. Sobre la explicación en Justino de cómo los filósofos tomaron prestado de los profetas y, especialmente, de Moisés («el primero de los profetas»), cfr. *ibid.*, pág. 53. El concepto de «logos spermatikós» es fundamental en las obras de Agustín Andreu, María Zambrano y José Ángel Valente.

3. Encontramos aquí una de las ideas centrales del curso, en la que se ve (a mi entender) la (como ha denominado Gabriele Blundo en el prólogo) clarividencia del pensamiento de Andreu (pues este curso coincide con la publicación de los primeros tomos –el primero, de 1973– de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar; cfr. vol. I, Encuentro, Madrid 1990, págs. 19-26). Una teología del Logos no puede ser un simple objeto de contemplación, ni es de condición estática, sino que es acción en el mundo que implica a quienes la conocen. El drama acontece también en el interior de los corazones de aquellos a quienes se muestra, que se encuentran plenamente vinculados en él (de ahí que entender el ser en el mundo sea «el apremio que puede hacerse angustioso», fruto de la tensión entre muerte y vida, unidad y multiplicidad) y engendra una respuesta (una teodramática vincula necesariamente conocimiento y ética, entraña tratar «a la realidad con seriedad» en el pensamiento, pero también en la propia vida). Una teología del Logos, que incluye Creación y Redención (Encarnación, Kénosis) ha de tener como centro «el drama de la Cruz» (la negación de la criatura a Dios incluida en la entrega del Hijo al Padre). Por ello «la crucifixión es *per se* una dimensión y un destino del Logos»: se halla contenida en la autodonación del Hijo al Padre, acción de gracias a la *kénosis* completa del Padre que (dando todo lo que tiene) engendra al Hijo.

Pensar con profundidad el Logos es tomarse en serio la encarnación y muerte de Dios (cfr. *Sideraciones, III*, Pre-Textos, Valencia 2003, págs. 345-346). Al revelar el misterio trinitario (la distancia absoluta en la más íntima unión), éstas ayudan a pensar el ser con mayor profundidad, mostrando la otredad de la criatura y ayudando a sentir con mejor y más valor al otro. A la desapropiación por completo de la divinidad por el Padre en favor del Hijo (ese abandono del ser de Dios) responde la Kénosis del Verbo, revelándose como unidad de omnipotencia e impotencia.

La criatura, que no responde a este amor con la entrega sino con el rechazo, sólo puede ser rescatada por el Logos, que se desposee hasta el extremo y soporta en la cruz el peso de lo otro, vaciándose hasta penetrar en su interior e incluirlo así en la vida trinitaria (la diferencia incluida en la Diferencia). Este tema se desarrolla con más amplitud en «La pasión del Logos» (texto inédito de «Logos y Espíritu»; también aborda el tema en «La crucifixión del Logos»):

> Hebreos ya dijo que el Verbo asumió un cuerpo para el sacrificio, para la pasión. Pues que el Logos provoca el rechazo. Y este rechazo es la

esencia del mundo. Es el Logos quien se da al mundo, no el mundo al Logos. El mundo teme al Logos [...]. El mundo teme el dolor de la elevación, de la concepción, de la libertad. El Logos se da a la cosa en la cosa, penetra y, allí, aguanta todo lo que en la cosa hay que no es Logos. Tiene que aguantarlo, porque es un Logos creador, y ha de salvar lo que libremente ha creado.

De ahí que la cruz penetre en la estructura del cosmos (cfr. María Zambrano, *Cartas de La Pièce*, Pre-Textos, Valencia 2002, pág. 81).

En «Del joven y resuelto Jesús, el de la Galilea pagana. (Adelanto de un informe vital sobre Jesucristo)» (en *Sideraciones, I*, Universidad Politécnica, Valencia 2001, págs. 65-95) profundiza Andreu en la Pasión de Cristo en términos dramáticos, asistiendo al despliegue en su conciencia del sentido de la tragedia que iba a protagonizar.

Sobre la seriedad del drama en la vida de las personas, que experimentan una profunda e integral desposesión de orden metafísico, identificable con el abandono del Logos, cfr. *Sideraciones, III*, pág. 312.

4. La traducción de los LXX fue un hito para el judaísmo helenístico, hasta el punto de que éste sería impensable sin ella. La versión de los LXX sirvió de inspiración a generaciones de escritores y filósofos, siendo la Biblia de Filón y la del cristianismo naciente (Pablo incluido); las razones que motivaron la traducción son discutidas (necesidades de culto, motivaciones jurídicas o políticas, exigencias culturales, proselitismo), pero en todo caso, ésta se constituyó en la fuente espiritual para las comunidades, que desconocían el hebreo y el arameo. Se trata de una colección de traducciones realizadas por judíos y para judíos. Se considera que el Pentateuco fue traducido hacia la mitad del siglo III a. C. (ésta es, propiamente, la versión de los «Setenta»). Posteriormente se fueron traduciendo los otros escritos según las necesidades del culto, de modo que hacia el año 130 a. C. estaba ya traducida la totalidad de la escritura hebrea. Como ha observado A. Piñero (cfr. «La traducción griega de la Biblia», en *Biblia y helenismo*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2006, págs. 165-188), esta traducción hizo posible que las semillas de renovación que se encontraban en la tradición de Israel se desarrollaran en la cultura helenista, pudiéndose hablar de una helenización de la Biblia: «Gracias a la terminología abstracta del griego, los contenidos bíblicos pudieron presentarse bajo una nueva luz y, a la inversa, el nuevo texto griego bíblico comenzó a ampliar

y transformar el mundo de las nociones abstractas griegas de cuantos con él se familiarizaban» (*ibid.*, pág. 175). Se evitaban los antropomorfismos del original, se sustituyó sistemáticamente el nombre de Elohim por el abstracto «Theós» y el de Yahveh por «Kyrios» (marcando así el monoteísmo), se tradujo «toráh» por «nómos»; crece la terminología ética frente a la mística o afectiva, se da prioridad a lo ontológico sobre lo histórico, se sacrifica lo teológico a lo filosófico, y se replantean con profundidad las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre (*ibid.*, págs. 185-186). En los LXX, «logos» casi siempre traduce a «dabar» (término que coincide en parte con el griego pero no es totalmente idéntico), abriéndose el camino a la teología joánica del Logos. Igualmente, la amplia traducción de «aletheia» (fundamentalmente, una categoría intelectual) por «emet» (categoría moral, primordialmente firmeza o estabilidad –cualidad de Dios, el único absolutamente fiel–) confiere una tonalidad distinta a muchos pasajes.

Por otra parte, se indica en este parágrafo el sincretismo que culmina en las corrientes gnósticas, pero que caracteriza todo el periodo. Como observa Hans Jonas (*La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2003), para comprender la gnosis es necesario remontarse a Alejandro Magno y a los contactos entre el helenismo y las civilizaciones orientales (en las cuales ya se habría producido un fenómeno de sincretismo prehelenístico). Se produce una primera etapa de dominio griego y sumersión oriental y una segunda de reacción de un Oriente que remodela la cultura occidental. Hasta la helenización, el pensamiento de Oriente había rehuido lo conceptual, expresándose en imágenes y símbolos, en mitos y ritos; en esta fase, aun permaneciendo en el fondo mitológico, aprendió a dar a sus ideas formas de teorías y a utilizar no sólo imágenes, sino también conceptos, expresándose bajo principios entresacados de la tradición del pensamiento griego. Posteriormente, en el periodo próximo a los comienzos del cristianismo, la necesidad de una renovación espiritual en Occidente hace que brote con fuerza una cultura religiosa oriental, produciéndose un nuevo diálogo con el «logos» de la filosofía. Por una parte, la formulación definitiva del dualismo, del fatalismo astrológico y del monoteísmo trascendente llegó gracias a la concepción griega; por otra, la llegada de esta espiritualidad va unida a la transformación del mundo y el pensamiento occidentales. Se produce el sincretismo apuntado por Andreu: expansión del judaísmo helenístico y, en especial, de la filosofía judeoa-

lejandrina, expansión de la astrología babilonia y de la magia (coincidente con el crecimiento del fatalismo), expansión de los distintos cultos mistéricos en el mundo romano, surgimiento del cristianismo, florecimiento de movimientos gnósticos, aparición de filosofías trascendentales (neoplatonismo, neopitagorismo).

El libro de Elorduy al que se alude es *El estoicismo*, Gredos, Madrid 1972.

5. Filón es la figura más representativa del judaísmo helenista, de la fecundación entre el pensamiento hebreo y el griego en el ambiente cosmopolita del gran centro de la cultura helenística que fue Alejandría. Filón, lector de la Biblia de los LXX (donde se encuentra que «el logos de Dios hizo el cielo»), familiarizado con la teología de la Sabiduría, interpreta en esta clave al Logos: como pensamiento de Dios proyectado hacia fuera, que no se identifica con Dios ni tampoco con el mundo (cfr. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, pág. 79); pero también es descrito metafóricamente como el «hijo primogénito de Dios» (cfr. *ibid.*, pág. 80), el instrumento mediante el cual el mundo se acerca a Dios, «sumo sacerdote», «intercesor», el hijo más perfecto empleado como abogado para el perdón de los pecados; en todos los sentidos es el instrumento de la relación entre Dios y este mundo. Igualmente, a través del influjo de la literatura hermética, aparece en Filón la idea del «hombre celeste preexistente» identificada con el «logos de Dios que crea al hombre», Hombre celeste, arquetipo eterno de la humanidad, Hijo primogénito de Dios, Hijo inmanente de Dios. El paralelismo con el evangelio de Juan es evidente; sobre la influencia de Filón en la cristología, cfr. Andreu, *Sideraciones, III*, pág. 129:

> Sin mucho tardar, la doctrina de Filón sobre el Logos divino se le aplicó a Jesús, se la identificó con Jesús, colocándolo dentro de la Divinidad como Mente, Pensamiento, Imagen e Idea viva del Dios único. Fue una audacia viva y muy valiente. Una línea de la cristología, genial; el judío Filón la obtuvo del helenismo y se la ofreció a su Israel. Fue un esfuerzo muy serio por insertar a Israel entre los pueblos que buscan la Sabiduría; fue un proyecto de helenización del judaísmo que les duele, naturalmente, a los nacionalistas judíos, y que la teología «evangélica» (protestante luterana) y la teología católica biblicista rechazan como un momento de infección de la idea y figura de Cristo.

Sobre el «pneuma» en Filón, cfr. Dodd, *op. cit.*, págs. 225-227. En «Logos e Inspiración» (texto del libro inédito «Logos y Espíritu») profundiza Andreu en la diferencia que halla en Filón entre Logos y «pneuma»:

> Filón distingue con claridad entre razón e inspiración [...]. «La inspiración no es, como la razón, constitutiva del alma» (Bréhier, pág. 143), «no es constitutiva del hombre (*ibid.*, pág. 134), como disposición permanente y estable» (pág. 135). De la razón sabemos que está siempre, en su más caída forma incluso, a nuestra disposición. Como en la tríada de Isis, Osiris y Horus, en la que Filón se inspira, la razón y el concepto son «receptáculos, recipientes» [...]. El hombre, como logos, es un recipiente que puede quedarse sin nada que ofrecer. Un logos sin contenido, una forma vacía, un logos loco.

Sobre las dificultades en torno al origen del gnosticismo, cfr. Antonio Piñero y José Montserrat, «Introducción general», en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, I*, Trotta, Madrid 2000, págs. 95-106. En estas páginas encontramos un resumen de las diversas hipótesis que se han propuesto para explicar el origen del gnosticismo, así como un estudio de los motivos gnósticos según su procedencia (irania, judía, griega y cristiana). Cfr. también Andreu, «Gnosticismo y mundo moderno», en Hans Jonas, *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2000, págs. 24-25. Sobre la gnosis como una tendencia del ser humano en todo tiempo, cfr. Peterson, «El odio contra la carne. Tentación y caída por la gnosis», en *Tratados teológicos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1966, págs. 235-242. La vinculación entre gnosis y existencialismo ha sido estudiada con detenimiento por Jonas (en *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía* y en «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», ensayo incluido en *La religión gnóstica*). La vinculación entre idealismo y gnosis que establece Andreu conecta con el análisis que del idealismo hace María Zambrano en *El hombre y lo divino*: el pensamiento de Hegel provoca la absorción de lo divino por parte del hombre, que se deifica (perdiendo su condición de individuo), así como la aparición de la nada. El vivir exclusivamente desde la conciencia olvida las entrañas. Esta deificación, que provoca una desencarnación, es uno de los rasgos principales que caracterizan la gnosis según Peterson (*ibid.*, pág. 16). La tendencia gnóstica hacia el sistema, exigida por su propio contenido, es igualmente paralela a la del idealismo. Sobre la re-

lación entre gnosis y Nuevo Testamento, cfr. Piñero y Montserrat, *ibid.*, págs. 107-118.

En estos años trabaja Andreu con la terna Experiencia/Expresión/Espíritu (huella de la Trinidad), de la que realizó un estudio etimológico recogido en «Logos y Espíritu». La Experiencia es el llenamiento o cumplimiento; la Expresión («pressus», «captus») es el concepto (prisión del contenido); el Espíritu (aliento cálido originario). El Logos es la Forma del Abismo, que encarna el infinito insondable del Padre; como forma de Dios expresa la infinitud originaria. Esta terna es una reformulación (con un contenido diferente) de la enunciada por Dilthey: Experiencia, expresión, comprensión.

Andreu ahonda la relación entre la Materia y el Espíritu en «Logos y Espíritu» (especialmente en «Espíritu y Materia»): en la Creación del mundo ya se produce el abrazo entre el Espíritu y la materia (Espíritu precedente). Cuando se humana el Verbo y entra en la creación como criatura, es concebido por obra del Espíritu Santo. La precedencia del Espíritu, su «abrazo interno a la materia» es la garantía de lo originario que hay en toda creación. La encarnación o humanación del Logos produce la gloria de la carne material (*Sideraciones, II*, Pre-Textos, Valencia 2003, pág. 140), de ahí que pueda afirmar (*ibid.*, pág. 104) que «la forma o esencia de la materia es gloria».

Este principio radicalmente antignóstico (el Logos que se hace carne) es defendido por Clemente, quien extrae las consecuencias de esta «filosarquía», al concebir el matrimonio como unión espiritual y religiosa, como un estado sagrado; la imagen que compara el nacimiento de los hijos y los frutos se encuentra en *Ped.*, II, 10, 83; en el *Pedagogo* se halla también el himno que celebra el gozo de poder beber la leche que mana de los pechos del Verbo (cfr. la referencia en *Sideraciones, I*, pág. 97). La humanidad niña del Verbo que daba «vagidos como los niños que lloran» se encuentra en Orígenes, *De princ.* II, 6, 1.

Este hacer transparente la carne que se menciona en el texto (y que alude a la transfiguración) es la consecuencia de la experiencia espiritual, en la que todo el hombre se vuelve visión: «En la experiencia el individuo queda desbordado por el sentido. El todo se le da con exceso de luz que envuelve y que no permite propiamente ver [...]. En la experiencia el hombre es todo ojo, pues que lo a él dado convierte cada poro en ojo. *Anima tota occulata* (Macario el Grande)» (Andreu, «Espíritu y Experiencia», en *Cartas de La Pièce*, pág. 327). La experiencia espiritual se hace con

la plenitud de los sentidos, con la sensibilidad completamente abierta: aquéllos, en lugar de actuar, son penetrados y actuados por la sensación que los llena desde Otro. «Logos y Espíritu» (el conjunto de textos –inéditos– coetáneo a este curso) contiene algunos análisis sobre la sensibilidad, vinculándola a la Trinidad: «El Espíritu es táctil, y el Logos visual. Pero el asunto no es simple, porque los sentidos son formas del pensamiento y del corazón. Hay un ver táctil y un tocar visivo. El ver acaba en el tocar, para el escéptico y para el *muy* creyente (Tomás y la Magdalena)» (nota a mano en «La Pasión del Logos»). Sin embargo, el texto de «Logos y Espíritu» que aborda más directamente este tema es «Verbo/Espíritu y sentidos» (en el que Andreu ve un caso de circulación de los cinco sentidos). En «Verbo/Espíritu y sentidos» profundiza Andreu la relación, por una parte, de la visión y la audición con el Logos, por otra, del tacto, el gusto y el olfato con el Espíritu.

Igualmente, en las *Sideraciones*, Andreu se ha acercado a una teología de los sentidos. Éstos nos abren a lo divino: «Ni ver, ni oír, ni gustar, ni oler, ni tocar son una banalidad. En la sensación nos abrimos metafísicamente al Universo y al Ser, pues la sensación es tangente a lo divino» (*Sideraciones, III*, pág. 299), ya que no hay que hablar de experiencia mística, sino que habría que considerar lo místico que hay en toda experiencia, lo eterno en cuanto fundamento de toda experiencia, «pues lo eterno e infinito del ser es lo que se roza, de mil modos, en la experiencia humana» (*Sideraciones, I*, pág. 254). Sobre el tacto como medio de percepción de la forma, del cuerpo (recuérdese 1Jn 1, 1), cfr. *Sideraciones, III*, págs. 19-20. Acerca de la mirada que brota de dentro, que «es el dentro profundo humano» y origina visión que es el encuentro con el otro, reflexiona en *Sideraciones, III*, pág. 32. A la relación entre los cinco sentidos y la sexualidad ha dedicado unas páginas en *Sideraciones, III*, págs. 114-117. Siguiendo a Leibniz, Shaftesbury, Lessing, considera que esta «metafísica del afecto, del gusto, del sentir estético no es subjetivismo; es geométrica, matemática, racional» (*Sideraciones, I*, pág. 123).

Sobre la teología de los sentidos, cfr. Balthasar, «Los sentidos espirituales», en *Gloria, I. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, págs. 323-375. Como analiza Balthasar, ha habido tres momentos clásicos en la reflexión sobre los «sentidos espirituales»: Orígenes («inventor de la doctrina de los cinco sentidos espirituales», *ibid.*, pág. 325, para quien el objeto de los sentidos espirituales no es el «Deus nudus», sino «la totalidad del mundo superior que, en Cristo, ha descendido sobre la tierra y se ma-

nifiesta en la plenitud del cosmos de la Sagrada Escritura», *ibid.*, pág. 327), a quien siguen Evagrio (si bien reduciéndolo a una unidad mística), Macario (para quien los sentidos celestes son los mismos que los terrestres pero transformados por la infusión de la gracia, que crea unos nuevos ojos, unos nuevos oídos); la fase medieval (Guillermo de St. Thierry, Guillermo de Auxerre, Buenaventura); la fase moderna, que parte de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio.

6. Encontramos aquí un eco del capítulo quinto de *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*: «Simultaneidad de los grandes sistemas (Orígenes, Plotino, Mani)». En la gnosis se halla el afán de «captar el ser en su totalidad incondicionada y exponerlo como nexo general en proyectos totales [...], donde los últimos ramales de la multiplicidad están enlazados al fundamento originario (del que todos están seguros *a priori*, comienzo tanto del mundo como de la especulación) a través de un orden lineal (en concreto, vertical) de los eslabones intermedios y de acuerdo con una lógica espiritual que se burla de toda inducción» (*ibid.*, pág. 257). Los sistemas llevan toda la realidad a un denominador común, a un solo principio; Andreu sitúa en el centro de estos sistemas al Logos.

Andreu dedicó a Clemente de Alejandría su tesis doctoral, quien encontró en «Panteno, cristiano y heleno, el camino de la inteligencia, un camino de reivindicación de la Naturaleza y de una historia de salvación mediante el conocimiento, que centra y eleva, y le dice al hombre dónde está verdaderamente» (*Sideraciones, II*, pág. 24). Andreu halla en Clemente la unión de cristianismo y filosofía griega (desde el convencimiento de que un mismo Dios y un mismo Logos presidían las dos sensibilidades) y una concepción antropológica diferente a la de san Agustín, especialmente en su teología del cuerpo humano (de tal modo que lo llama Andreu «anti-san Agustín»), y cercana a la que él mismo pretende desarrollar en sus escritos. El Logos ocupa el centro de la teología de Clemente: en el *Protréptico* (exhortación al cristianismo), el autor invita con entusiasmo a oír las llamadas del Logos y a dejarse conducir por Él, entrando en íntima familiaridad con Dios; el *Pedagogo* (obra dirigida a convertidos, que han entrado ya en la Iglesia por el bautismo) se orienta a la formación moral del cristiano, por la que el alma (curada de sus pasiones por el Logos, guiada y enseñada por Él) se prepara para recibir su plena revelación. Sostiene Clemente, al mismo tiempo, que los filósofos griegos (los sabios antiguos) son destinatarios de una inspiración paralela, una asistencia particular de Dios, aunque inferior

a la de los profetas. En el prólogo a *Cartas de La Pièce* (pág. 18), se considera Andreu continuador del cristianismo de Clemente de Alejandría, cuya «figura y actitud» fueron centrales, axiales a lo largo de esta etapa.

En el pensamiento de Ibn 'Arabī se observa la influencia de Filón. El Logos recibe múltiples nombres: Realidad de la Realidad, Realidad de Mahoma, Espíritu de Mahoma, Intelecto Primero, Trono de Dios, Hombre Perfecto, Verdadero Adán, Origen del Universo, Intermediario entre Dios y el Creador. Se encontrarían en el Logos de Ibn 'Arabī tres aspectos: metafísico (Realidad de la Realidad), místico (Realidad de Mahoma), de perfección humana (Hombre Perfecto). Andreu se ha interesado por la doctrina de Ibn 'Arabī sobre las diversas maneras de reposarse e instalarse el Logos en los diversos sujetos (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 304).

7. En «Logos y Espíritu» habla Andreu indistintamente de Logos y de Imagen como expresión del Padre: «el Verbo es en ella [la infinitud de la Trinidad] el infinito momento de la Expresión, Forma, Imagen» («Sujeto y Espíritu»). Gustav Siewerth, en *Wort und Bild* y *Die Sinne und das Wort*, muestra cómo la base de la palabra es la imagen (la palabra incluye tanto la imagen vista como la imagen sentida, de tal modo que ambas dimensiones participan del carácter de la palabra). Cfr. Balthasar, *Gloria, I*, págs. 348-353. El Logos, como Imagen de Dios, se encuentra en los escritos paulinos (cfr. Col 1, 15).

Es necesario recordar el terno «Experiencia/Expresión/Espíritu». Como afirma Andreu en «Logos y Espíritu» («El Espíritu trasciende»), la teoría de la expresión es siempre una filosofía del Verbo y del Espíritu, pues el Logos se expresa en el espacio vital de los sujetos, mientras que el Espíritu inspira o mueve desde el fondo de la subjetividad. Pero esta inspiración y moción nunca están desvinculadas de la expresión del Verbo.

Andreu se ha acercado a esa «Antropología del hombre como sujeto corporal expresivo» tanto en «Logos y Espíritu» como en su obra posterior. Las palabras proceden de la intención, que es lo que somos cada uno como sujetos, pero ni a nosotros mismos se nos aparece con claridad la intención que somos. Cada ser humano es un misterio y de este misterio brota toda suerte de expresión y la palabra misma. Nos expresamos porque somos y para ser lo que somos. Que el hombre sea expresión o palabra, procede de ser imagen de la Imagen y, por tanto, de su semejanza con la Trinidad (el Hijo es Expresión del Padre). La expresión nace del ser, del ser que se muestra y es «ofrecimiento», que, de hecho, sólo es

«en la medida en que está en estado ofrecido» (cfr. «El Espíritu es Paráclito», en «Logos y Espíritu»). Esta «otreidad» o heterogeneidad del Ser es imagen del Dios Trino, al igual que la «diferencia irreductible» de lo femenino (Andreu, *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, Pre-Textos, Valencia 2004, pág. 65). De ahí que el potencial expresivo del cuerpo humano se relacione con una ontología de la sexualidad (*Sideraciones*, *I*, pág. 117).

En algunos textos de «Logos y Espíritu» ha ahondado en el intento de una «fenomenología del origen y desarrollo del hombre como proceso expresivo». Sobre el nacimiento de la palabra y su relación con la música, escribió una reflexión titulada «Palabra y Música». En un texto fechado el 22 de octubre de 1974 analiza el desarrollo de la expresión en el hombre desde su etapa de «in-fante» hasta la adquisición del idioma, de la palabra:

> El lenguaje es un determinado número de signos vocales esencialmente acompañados de un gran número de tonos y gestos. En este lenguaje la morfología es oral, pero la sintaxis es mímica. Los vocablos indican cosas o a lo más acciones infinitivos y no personalmente definidas; lo indicado se relaciona entre sí y con el sujeto que se expresa mediante una mímica que en los pueblos primitivos, o en la expresión artística y cotidiana, se ritualiza con facilidad y por profunda necesidad. Vocablos, gestos y danza, en su conjunto, hacen la «pre-Palabra» articulada: un sistema de señales capaces de evocar [...].

En «Experiencia y contemplación» («Logos y Espíritu») reflexiona sobre el «caos del mundo», la noche en que el hombre careció de recursos expresivos o el paso, por el proceso de secularización de la palabra, a una concepción instrumental del lenguaje.

En la aniquilación de la forma hay un intento de reducción a la nada, de negación de esa infinitud inmanente que hay en la forma («La forma y la infinitud» en «Logos y Espíritu»). Esta idea, fundamental en el pensamiento de Andreu, se halla también en María Zambrano (cfr. «La destrucción de las formas»; también en «La última aparición de lo sagrado: la nada», en *El hombre y lo divino*). En *La imagen prohibida, una historia intelectual de la iconoclastia* (Siruela, Madrid 2003), desarrolla Besançon la lógica espiritual enemiga de la imagen que, bajo formas diversas, rebrota cada siglo, llegando al arte abstracto.

8. Sobre este tema ha abundado el autor en «El Espíritu es Paráclito» («Logos y Espíritu»): «El Espíritu es Paráclito cuando consuela de la ausencia del Logos, del Logos proferido, visto y tocado».

La búsqueda de analogías con la Trinidad se observa en el presente curso (se verá, claramente, en el caso de Heráclito, también en la interpretación de Aristóteles). En unas notas a «Verbo y Espíritu» (texto de «Logos y Espíritu»), recuerda María Zambrano estos vestigios en Heráclito, Anaxágoras, Aristóteles, los Veda. Estas reflexiones son continuas en el diálogo entre Andreu y María Zambrano, quien insiste a Andreu en el estudio del Islam: «Tengo que tomar en serio el presentarte algunos libros del Islam. Son nuestros hermanos. Docetistas, sí ya sé, trascendentalistas [...]. Saben del Espíritu Santo; a su modo trinitarios, digo, creo. Creo que la Trinidad está por muchas partes, hasta en la enlaberintada mitología griega» (*Cartas de La Pièce*, pág. 116). Coincide la pensadora con la línea abierta por Simone Weil en *Intuiciones pre-cristianas*.

Declara Andreu en una de las notas del material perteneciente a «Logos y Espíritu» que la idea de Dios Padre y del Logos son universales (católicas, pues) y la presencia de esas ideas en el hombre se explica por revelación, existiendo una continuidad de pensamiento entre Heráclito, Platón, los libros de la Sabiduría y Proverbios, san Juan, Plotino, Orígenes, san Agustín y los nicenos. La Iglesia. De este modo se unifica la historia universal desde el punto de vista de la palabra de Dios.

Sobre el concepto de revelación y su relevancia para una teología del Logos, cfr. el «Alegato en favor de una cristología...». Andreu ha seguido tratando la idea de revelación en libros posteriores; en «De la unidad de revelaciones y vidas en los hombres» (*Sideraciones, III*, págs. 65-73) pretende «situar al cristianismo en el concierto providencial de los pueblos reconociéndole la particularidad teológica pero no la exclusividad» (*ibid.*, pág. 65). Afirma Andreu que todos los hombres se encuentran en revelación y por tanto la historia universal es un diálogo de revelaciones; éstas dicen lo mismo, «que encuentren los hombres formas de unión eficaz y vital, formas de asistirse los unos a los otros» (*ibid.*, pág. 70), hallando en otras revelaciones figuras y formas de humanidad mejor vistas; sentidas y vividas que en la cristiana. El ataque a las «pugnas de primogenitura y predilección» es uno de los temas constantes en las sideraciones. Esta equivalencia de las revelaciones queda expresada claramente en el final de «De la unidad...»: «Así habló Zaratustra. Así habló Orfeo. Así habló Buda. Así habló Jesús».

Lección II.ª

9. El interés de Agustín Andreu por Heráclito se debe a múltiples motivos, entre los que señalaríamos tres: el fundamental, sin duda, el esbozo de una teología del Logos; junto a éste, el hecho (como afirma Mondolfo) de ser el primero en mostrar una antropología filosófica; finalmente, la imagen de «santo laico», tan cara al autor (y que desarrollaremos en su momento). El camino del pensamiento de Andreu lo va llevando a la necesidad imperiosa de elaborar una antropología espiritual, capaz de dar respuesta a la indigencia del momento presente (y que se puede observar en «Logos y Espíritu»). Cfr. la interpretación del fragmento B93 (sobre el oráculo de Delfos) como «un verdadero tratado de antropología» (*Sideraciones, III*, pág. 110). Este objetivo se mantiene hasta la actualidad, manifestándose en el propósito de elaborar una antropología metafísica desde la monadología leibniziana. En una carta a María Zambrano, fechada en Valencia, el 25 de febrero de 1975, describe Agustín Andreu la preparación de este curso y la asimilación a que había llegado de Heráclito:

> Los cursos me imponen trabajar, sobre todo el de la Teología alejandrina –te mandé unas páginas programáticas de la lección primera–. Con tan fausto motivo he tenido que releer a Heráclito, que ni me ha ido bien ni mal porque me da la impresión de que me leo a mí mismo. <Aunque he hecho una nueva exposición (o interpretación) de Heráclito, distinta de la de Hegel, Nietzsche, Jaeger, Mondolfo –pero menos, creo, de la tuya–. El curso lo estoy escribiendo como notas de apoyo para el alumnado de licenciatura. Si les vieras las caras, tú lo harías también. [...]> Y tendré que leer el libro de la Sabiduría (A. T.) que ya es alejandrino como sabes. Y luego a san Juan –pero esto sí que lo necesito para el Logos-Espíritu–. Sé que estoy esperando hacer una relectura del N. T. para soltar el hilo, quiero decir para que el hilo entero cante y vuele. Pero los cursos llevan tiempo, lo sabes. Y luego sigo el seminario sobre el Espíritu Santo (martes de 4 a 6).

El punto de partida de Andreu es semejante al de Werner Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México 1952, pág. 111: «El fin del siglo VI y los primeros decenios del V señalan un renacimiento general del espíritu religioso entre los griegos [...].

Junto con la poesía y el arte suministra ahora la filosofía un suelo singularmente fértil para el brote de las grandes personalidades religiosas producidas por estos nuevos tiempos. Lo que se llama religión en sentido estricto no presenta nada comparable. La línea empieza con Pitágoras, que funda una especie de orden religiosa».

Se halla una afirmación en el pensamiento de Heráclito sobre este poder único (frag. 33 –que se encuentra en Clemente de Alejandría–), aunque, según observa Jaeger, se refiere al «gobernante divino»: «Es ley también obedecer a la voluntad de uno solo».

10. La imagen esbozada por Andreu difiere radicalmente de la de un Heráclito «orgulloso», poseído de un «mayestático amor a sí mismo» e indiferente a los demás hombres, creada por Nietzsche (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid 2001, pág. 73): «Los hombres de esta clase viven en su propio sistema solar [...]. A él no lo arrebata ningún sentimiento prepotente de compasión, ni tampoco lo conmociona deseo alguno de ayudar, de salvar o liberar a los demás». Es Diógenes Laercio IX, 3 quien afirma que «finalmente, se hizo misántropo, y se retiró a los montes donde se alimentaba de hierbas y de pasto». (Seguimos la traducción de Mondolfo.)

También se distancia Agustín Andreu explícitamente de su denominación como profeta en Jaeger (igualmente en Nietzsche, que lo llama «profeta de la verdad»).

La consideración de Heráclito como «santo pagano» se encuentra en Justino (cit. de Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, pág. 49):

> Cristo es el primogénito de Dios, su Verbo, del que participan (μετέχειν) todos los hombres; esto es lo que hemos aprendido y lo que hemos declarado. Los que han vivido conforme al Verbo son cristianos, a pesar incluso de que quizá pasaron por ateos, como ocurrió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y sus semejantes y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías, Misael, Elías y tantos otros cuyos nombres y acciones no vamos a citar porque resultaría larguísimo. Y también que cuantos vivieron contrariamente al Verbo fueron viciosos, enemigos de Cristo, asesinos de los discípulos del Verbo. Por el contrario, los que vivieron o viven conforme al Verbo son cristianos, intrépidos y sin temor (*I Apol.*, XLVI, 1-4).

El interés de Agustín Andreu por los «santos laicos» se observa a lo largo de toda su obra, especialmente en las figuras vinculadas a la Institución Libre de Enseñanza, fuente de inspiración de su obra pedagógica (esos «santos varones», como él los denomina). Cfr. el retrato de Antonio Machado, quien «debería formar parte del santoral universal del siglo XX, de los hombres que se han parecido verdaderamente al Cristo» (Agustín Andreu, *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, pág. 17).

Se encuentra en el último párrafo una alusión al concepto zambraniano de «confesión»: en Heráclito no hay escisión entre razón y vida, entre verdad y vida, sino que su pensamiento procede de su experiencia («me he investigado a mí mismo»). Intuye el autor en la base del pensamiento heraclíteo una experiencia tanto del caos interno como del exterior, así como de la unidad intuida en el Logos (experiencia similar a la descrita en el epígrafe «La confesión, revelación de la vida» por María Zambrano). En su rechazo del particularismo de la confesión expresa, se observa, al mismo tiempo, la distancia que marca el autor (manifestada con frecuencia) con respecto a san Agustín.

11. Ésta (la ley eterna en el cambiar constante) es también la intuición originaria de Heráclito según Nietzsche (cfr., *op. cit.*, págs. 56-57). La frase «la infinita guerra que por lo otro siente lo divino» no puede dejar de recordarnos (especularmente) la de Abel Martín («la incurable otredad que en nosotros padece lo uno») tan comentada por Andreu. En el concepto heracliteano de «pólemos» encontramos aquí unidos el amor (loco –en expresión paulina–) y el carácter dramático que acompaña siempre a la venida del Logos (ambas imágenes reunidas en el fuego). El léxico empleado por Andreu («inhabitación», «se aposenta») vincula a Heráclito con el Prólogo del cuarto evangelio. Por tanto, hallamos en el pasaje el amor que lleva a la Encarnación kenótica del Verbo («aquí estoy porque he venido»). Ésta hunde su raíz en el corazón de la divinidad (Dios como Trinidad), a imagen de la cual se ha modelado el ser (de ahí que la experiencia no sea extraordinaria, sino común y universal). Como afirmará más adelante (cfr. parágrafo 52), es un hecho inmediato y claro que «el principio radical y fundamental en el N. T. es el de la fraternidad universal». Se observa lo que el autor hará explícito en el parágrafo siguiente: piensa a Heráclito «desde la Revelación neotestamentaria del Logos, con todas sus consecuencias».

Sobre la entrega del libro en el templo de Diana, cfr. Diógenes Laercio, IX, 6.

12. Cfr. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 126-134; *vid.* 131: «A esta razón común y divina, por cuya participación nos volvemos racionales, Heráclito la declara criterio de verdad. Por lo cual, lo que se manifiesta a todos en común, esto dice que es digno de fe (pues se lo percibe mediante la Razón común y divina); en cambio, lo que se presenta a uno solo dice que resulta indigno de fe por la causa contraria».

El fragmento sobre Sócrates se encuentra en Diógenes Laercio, II, 22:

> Dicen que Eurípides, habiendo dado [a Sócrates] la obra de Heráclito, le preguntó: «¿Qué te parece?». Y le contestó: «Lo que he comprendido es excelente; y creo que también lo que no he comprendido. Sin embargo, se necesita un buzo de Delos».

En Diógenes, IX, 12 se repite esta última imagen: «se necesitaba un buzo de Delos para no ahogarse en él». Observamos la diferencia en la traducción de Agustín Andreu (que, igualmente, omite la imagen mencionada).

La influencia de Heráclito en el judaísmo no bíblico se encuentra, por ejemplo, en Filón (*Cuestiones sobre el Génesis*, III, 5), quien considera que el filósofo «compuso sus libros sobre la naturaleza habiendo tomado en préstamo de nuestro teólogo [Moisés] las sentencias acerca de los contrarios». Cfr. también *Quién es el heredero de las cosas divinas*, 43, 214.

Noeto había afirmado «que Cristo es el Padre y que es el Padre quien nació, sufrió y murió» (según Hipólito, *Elenkhós*, IX, 10). Puesto que no hay más que un solo Dios, éste es el que se encarna y sufre (es la doctrina denominada *patripasianismo*). Hipólito, en el libro X de los *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías* pretende mostrar que la fuente de Noeto es Heráclito, citando los fragmentos 50-67. Vittorio Macchioro cree hallar así en Heráclito el mito de Dionisos Zagreus, hijo de Zeus, muerto por los Titanes y resucitado por el padre. La afinidad entre orfismo y cristianismo (su iniciación y palingenesia en Dios) habría impulsado a Noeto hacia el heraclitismo. En sus escritos muestra Hipólito su «familiaridad con los misterios griegos» (Quasten, *Patrología, I,* BAC., Madrid 1961, pág. 467), dedicando a ellos el libro segundo de su refutación.

13. Reaparece aquí una de las líneas fundamentales de la teología del Logos según se había expuesto en la lección introductoria: su carácter dramático. La imagen del mundo como teatro no aparece en Heráclito, pero sí la del juego del dios (B 52). El más excelso orden del mundo, des-

de los ojos de Dios, puede parecer el más espantoso, contemplado desde el mundo: «Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas» (B 102). El hermoso cosmos como un vertedero de basuras: «Como una barredura de cosas esparcidas al azar, fuera –dice Heráclito– el bellísimo cosmos» (B 124). Cfr. Balthasar, *Teodramática, I*, Encuentro, Madrid 1990, pág. 132.

Este tema se prolonga a lo largo de la obra de A. Andreu, con influencias (posteriormente) de Leibniz: «Es muy duro de entender, pero el mal no existe. Todo son formas de amor enloquecidas más o menos, trágicamente a veces» (*Sideraciones, II*, pág. 101). Sobre la Teodicea en Andreu, cfr. el «Sermón de la Teodicea menor» (*ibid.*, págs. 157-173), en el que, a partir de la experiencia asombrosa y terrible de formar «parte de la vida expansiva de un ser infinitamente sabio y bueno» (que ha creado el mejor mundo que puede hacer), desarrolla la idea de la renuncia de Dios a la omnipotencia en la creación: «Lo que desde este mundo se siente y se ve es que Dios ha comprometido su poder; que, al crear, Dios ha puesto un universo incontrolable. Las ortodoxias no han querido que abdicase Dios, que dejase su poder, que tomase forma de hombre derrotado, de servidor de Dios tal como un hombre puede servir a la causa tan cuestionable de este Universo».

Si bien el vocabulario evoca el ensayo nietzscheano (contemplar eternamente el espectáculo del devenir y la necesidad), su contenido difiere sustancialmente, pues el proceso del que habla tiene un sentido, se dirige a un fin en el que los seres adquieren consistencia y las apariencias no se anulan, sino que encuentran su ser en la unidad. Según Nietzsche, Heráclito niega el ser y la verdadera existencia de las cosas mismas, que «no son sino el relampagueo y los chispazos que originan las espadas que entrechocan en combate» (*op. cit.*, págs. 61-62). La destrucción periódica del universo sostenida por Nietzsche se opondría, igualmente, al camino pleno de sentido que aquí se muestra.

De ahí que, en una de sus *Sideraciones* (sumamente esclarecedora para el parágrafo que comentamos), relacione el concepto de «pólemos» en Heráclito con la armonía de Leibniz (*Sideraciones, II*, pág. 53):

> Parece que no, pero la idea de que «la guerra es el Padre de todas las cosas», que decía Heráclito, no es tan contrapuesta ni diversa siquiera, como pudiera parecer, de la idea de Leibniz sobre la «armonía preestablecida». Depende del lugar donde se sitúe el principio de la perfección o

amejoramiento: quienes lo ponen en las pasiones que hay que soportar y combatir, miran la guerra; quienes lo ponen en las resonancias y analogías con que se reúnen las cosas, miran la armonía. Todos han de aguantar y tener paciencia, una paciencia de inteligencia que puede resultar hasta divertida, distraída, admirable y «teórica» o contemplativa. Pero el principio y el fin es la armonía. El medio, la vida. Si las cosas se atraen y son reunibles y hacen armonía, necesitan la guerra para encontrarse recíprocamente los resquicios infinitesimales y los procesos que los muestran.

La guerra es, fundamentalmente, interior, encontrándose relacionada con ese «padecer el caos» antes mencionado (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 136).

La afirmación de lo individual que encontramos en el parágrafo comentado tiene su correlato en el concepto (presente en Heráclito) de medida, y se refleja en la atracción del pensamiento de Andreu por la filosofía aristotélica. No habría lucha perenne de opuestos (que a nivel cosmológico se plasma en la conflagración o «ekpyrosis», a la que seguiría un nuevo comienzo). En el juego entre unidad y multiplicidad se manifiesta la Creación como icono de la Trinidad. El Ser se encuentra en un proceso en el cual el Logos reunirá lo disperso, pero Éste puede encontrar la resistencia de una realidad «perdida e ignorante de su fondo» que decida rechazar la unidad (de donde deriva el carácter dramático e incluso trágico de la misión del Logos).

El problema de la trascendencia o inmanencia atribuida por Heráclito a la sabiduría divina se vincula al fragmento B 108 (cfr. Mondolfo, *Heráclito*, págs. 219-ss.): «De cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás». Como afirma Mondolfo, en Heráclito se observa cierta oscilación entre trascendencia e inmanencia. Andreu afirma la trascendencia del Logos, Absoluto (y por esta trascendencia absoluta, garantía del futuro), pero igualmente su inmanencia en lo creado (pues el ser infinito es «capaz de unirse e identificarse infinitamente con sus criaturas, no ya sin aplastarlas, anularlas, disolverlas... sino precisamente potenciándolas en su ser e individualidad, en su reciprocidad»). Cfr. Andreu, *Sideraciones, II*, pág. 299.

De la trascendencia del Logos deriva la fe en Él, que rige (como Dike) todo («todo sucede conforme a este logos», B 1), de modo que el mundo no se le va de las manos: es el sentido positivo de la Eimarméne (que será invertido en el gnosticismo) y que enciende el *amor fati* tan comentado por Simone Weil. Cfr. el famoso fragmento del sol y las Erinnias (B 94).

Es necesario subrayar la presencia de elementos zambranianos en este primer párrafo del parágrafo 13: la metáfora del corazón (ese centro que asegura la unidad y la multiplicidad por su vaciamiento), el ritmo del ser y del Universo (manifestado ya en el corazón), de herencia pitagórica.

La teoría del conocimiento de Heráclito excluye, ciertamente, el escepticismo, considerando la fe o, al menos, la voluntad de creer (cfr. Mondolfo, *Heráclito*, págs. 317-320) como presupuesto necesario para todo conocer, cfr. B 18 y B 27. Cfr. también B 86: «Pero de las cosas divinas, la mayoría, según Heráclito, por falta de fe escapan al conocimiento». Cfr. *Sideraciones, II* (pág. 297): «Hay cosas que, si no las crees no las ves; es una ley general de la inteligencia de la vida, de la que levantan acta griegos y judíos». No se trata de una fe irracional ni antirracional, pues creer «en la gran tradición probada y comprobada por los mejores no es entregarse y vender la propia inteligencia» *(ibid.)*. Sobre el rechazo de la existencia de dos mundos en Heráclito, cfr. Nietzsche, *op. cit.*, pág. 57.

14. Parte este parágrafo de la interpretación de B 62: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos». La interpretación órfica de Macchioro (los iniciados se identifican con Zagreo y su vida, muriendo como él; así se realiza la palingenesia mística del creyente a través de su incorporación a la pasión y la resurrección del dios) abre una vía de interpretación pascual. Sin embargo en este caso Andreu se ciñe al orden creatural u ontológico (en coherencia con su interpretación, que trata de establecer diferencia entre Heráclito y las «cofradías pitagóricas»), aquello que es común a todos porque constituye su ser: que el hombre está formado por el Logos, por tanto participa de Él, tiene lo divino en su interior, luego –concluye– es divino. Es fundamental en toda la interpretación de Andreu esta comunidad del hombre en el Logos (esa «fraternidad universal fundada en la divina comunidad del Logos» postulada en el parágrafo 11), que procede de su ser (que es la verdad de éste) y asegura la posibilidad de un conocimiento de la verdad por todos los hombres, sin necesidad de ninguna experiencia extraordinaria, sino en «terreno común», pues lo común es el Logos (cfr. fragmento B 2).

El movimiento tiene claramente un sentido: la unificación en el Logos; los opuestos se unen a través del Logos (no permanecen en una eterna lucha). Sólo mediante el crecimiento de Éste en el hombre se produce un crecer de lo humano, sólo en lo divino crece el hombre y se plenifica

(pues lleva el Logos en sus entrañas) lo «humano-divino» que el hombre es. Se observa la tri-unidad del logos de Heráclito, que es palabra, verdad y ser («es lo común y, por tanto, lo verdadero en ellos»).

Andreu sostiene una interpretación integradora de la palabra logos en Heráclito: logos de la naturaleza (pues Heráclito vincula con el concepto de *logos* la misma esencia física del cosmos, el fuego), del mundo (norma eterna que subyace en el flujo de los fenómenos, ley universal –*Weltgesetz*–, medida y fin de todas las cosas), del libro (cfr. la interpretación de Gigon que considera que en Heráclito el logos es, ante todo, su discurso, el contenido de su libro –si bien éste es idéntico al logos eterno según el cual todo ocurre–). Como se manifiesta en este párrafo el Logos no sólo es la posibilidad de unidad del universo sino de la integración del hombre (escindido entre pensamiento y sentidos, mirada y palabra, palabra y obra): en la medida en que el hombre concreto descubre y se entrega al logos (de manera que nada quede fuera de él). Se observa (como desarrollará en el siguiente parágrafo) el valor ético del *logos* heraclíteo, acentuado por Jaeger, conocimiento del que se derivan la palabra y la acción. Sobre la relación indisociable entre mirada y palabra, cfr. *Sideraciones, III*, pág. 32).

Pero este llevarlo todo al Logos no implica una exclusión de esferas de lo humano (como las que María Zambrano había percibido en la historia de la Filosofía), sino la unificación de lo disperso y desintegrado, pues el Logos abarca «la multiplicidad y diversidad en reunión».

15. Este parágrafo profundiza en el carácter ético del Logos, pues el conocimiento de Éste (Dike que rige todo el Universo) engendra en el hombre la obediencia. Se encuentra en su definición de la obediencia un rastro pitagórico quizá por influencia de María Zambrano, uniéndose ética y estética: «armónico sentir el mundo». No obstante esta conexión nos indica que estamos ante un rasgo del espíritu, lo que corrobora el hecho de que haya de ser discernido (en el discernimiento cobran relevancia la disonancia y la consonancia, o el «gustar» internamente), para distinguir la falsa obediencia de la verdadera («fidelidad al Logos»), la confusión aparente de la verdadera.

El criterio de discernimiento tiene que ser, lógicamente, el que ayude a desenmascarar al falso logos (mero producto de un juego humano) del Logos verdadero. Aquí observamos una aplicación de la concepción teológica (trinitaria) del logos a la idea de verdad: Idea que «da mayor circulación libre y concertada a mayor número de diversidades guiadas

por su oculta e interna armonía». Como ha puesto de manifiesto en «La Pasión del Logos» (de «Logos y Espíritu»), la negación teórica o práctica de uno de los términos «que parece no resistir la presencia y la luz del otro» lleva a la locura; «el pensamiento que no se alimenta del sentir la interna necesidad de las copresencias más opuestas, no puede escaparse del asesinato».

La estrecha vinculación entre el logos de Heráclito y la armonía (que se encuentra en Kirk, quien destaca la idea de medida y proporción) es defendida por María Zambrano (quien considera a Heráclito pensador «de inspiración pitagórica, del *logos* del número») en *El hombre y lo divino* (págs. 86-87): «número es medida, un género de razón. Heráclito entendió por ella toda la razón, sintió así el *logos* [...], *logos*-armonía». Frente al concepto de unidad de Parménides, expone el de Heráclito, la armonía de contrarios (*ibid.*, pág. 204).

La necesidad de una nueva forma de obediencia es constante en la obra de Andreu, pues si con la palabra «obediencia» se han hecho múltiples disparates (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 195), no obstante la obediencia es necesaria para la vida y ha de encontrar sus formas, ya que «la obediencia *humana* es una forma anticipada de inteligencia» (*Sideraciones, I*, págs. 115-116).

Al final de este parágrafo asistimos a la identificación de Logos y Amor a partir del mito órfico, observando así la vinculación de Heráclito y el orfismo. Zambrano ha abordado la cosmogonía órfica en «Para una historia del amor» (perteneciente a *El hombre y lo divino*), analizando cómo el amor obra la transformación del caos en orden, en número y armonía, formando un mundo donde puede morar el hombre. El cristianismo consuma esta epifanía del amor en Grecia (*ibid.*, pág. 262): «La fe cristiana no deshizo esa órbita, sino que le dio aquel centro último que necesitaba y sin el cual no se hubiese sostenido, porque no llegaba con todo a ser una órbita».

La unidad del ser (el mayor misterio) no es la identificación que aplasta y diluye al menor, sino unión que fundamenta y eleva, unión de amor (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 62), sólo concebible si es el Amor quien la efectúa. Sólo en este sentido la auténtica armonía es posible, pues ésta no es fácil, sino como la «leibniziana» es la «armonía *a pesar de todo*», fruto del paciente esfuerzo del conocimiento activo: «La sensación de esta armonía es la sensación de Dios y es la presencia de Dios en el espíritu» (*Sideraciones, II*, pág. 291).

De este modo se explica la última frase (el amor «es el fondo del contenido de la infinitud concreta»), que ha encontrado un extraordinario desarrollo en los libros posteriores de Agustín Andreu. En todas las cosas, en todas las sustancias, se encuentra la infinitud (la verdadera teología es, así, «la ciencia del infinito y de las infinitudes que hay en todo», *Sideraciones, I*, pág. 149), ya que la mónada «es una inmensa e infinita ventana hacia dentro, y que ese hacia dentro es desconfinado, infinito» (*Sideraciones, III*, pág. 48). Este fondo de todas las cosas es igual, es el mismo en todo el Universo único (ésta es la máxima más importante de toda la filosofía de Leibniz, cfr. *Sideraciones, III*, pág. 50); ese «fondo de la individualidad que está presentándose desde un trasfondo al que no podemos llegar», al que Andreu se resiste a llamar Dios por estar el nombre muy gastado (*Sideraciones, III*, pág. 163), pero que dibuja trinitariamente, pues el Universo es imagen de la Trinidad (*ibid.*, págs. 47-48): «Esto es lo contrario de todo solipsismo, los otros forman parte de mi mismo ser, no necesito comunicarme con ellos como si estuvieran fuera de mí, pues que son vida de mi vida, presencia de mi ser, a mi mismo ser. El analogado de la mónada es la Santísima Trinidad, donde tres personas infinitas constituyen una sola vida». El misterio trinitario es así la referencia que hay que utilizar para concebir la unidad de sustancia y acción con las criaturas (*ibid.*, pág. 137) y este Dios es denominado Dios del Amor-Ser (cfr. *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, pág. 199). Cfr. también *Sideraciones, II*, págs. 74-75, donde prefiere hablar de «unidad de vida», siendo el Espíritu la Vida.

La infinitud que se contiene en el hombre (por su vinculación al Logos) aparece en el fragmento B 45: «Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos sus caminos: tan hondo tiene su logos».

16. Este rechazo de Nietzsche se observa en *op. cit.*, págs. 67-68, *vid.* también *ibid.*, pág. 57. La oposición entre culpabilidad y responsabilidad la pone de manifiesto en *Sideraciones, I*, pág. 157: «La culpabilidad es escatológica; la responsabilidad, infinitesimal. La culpabilidad es temporal y falsamente eterna; la responsabilidad es la forma eterna de la libertad como posibilidad de alumbrar belleza y felicidad». Andreu, en «Sermón de la Teodicea menor», amplía las ideas aquí esbozadas, al abandonar la teodicea clásica, basada en una antropología «del hombre larvado y apestado, malintencionado y corrompido que dicen del pecado original: la justificación de Dios a base de cargar al pobre hombre de unos orígenes

de especie y persona» (*Sideraciones*, *II*, pág. 160). Esta Teodicea, sostiene Andreu, mantiene la imagen de un Dios castigador que contempla la historia como el castigo del pecado humano. Esta concepción de un Dios todopoderoso, confrontado con el mal existente en el mundo, provoca la acusación de la modernidad contra Dios. En el «Sermón de la Teodicea menor», Andreu parte, precisamente, de los dos postulados que se anticipan en este parágrafo para delinear una nueva teodicea: el hecho maravilloso de la existencia del ser y el hecho de que este Universo tenga origen y sentido. Por otra parte, resuenan al final del párrafo las palabras de Jesús en el pasaje de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-4).

El siguiente párrafo resulta oscuro. Parece que aquí se entrecruzan diversos textos. Por un lado, tenemos los fragmentos sobre los caídos en la batalla, B 24 («a los muertos en la guerra dioses y hombres los honran») y B 25 («mayores muertes obtienen mejores suertes»). El alma que es de naturaleza ígnea puede humedecerse (en la embriaguez o la enfermedad) y morir; pero cuando muere en el ardor de la batalla, se separa del cuerpo en estado ígneo puro y continúa viviendo encendida como demonio o héroe divinizado. A estos textos heraclíteos parece responder la frase según la cual «al caer, entra el hombre en la esfera de lo divino». Sin embargo, la interpretación de Andreu es muy distinta, pues el contexto no es en absoluto bélico, sino que remite al «sufrimiento» que acepta el decreto (la voluntad) de los dioses.

La entrada del hombre en lo divino y el no saber remiten al fragmento B 27 («a los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan»). Heráclito exhorta al hombre a vivir mirando cara a cara a la muerte, lo anima a afrontar el sufrimiento, a rechazar la tentación de la inconsciencia, manteniendo la fortaleza y estando presto al heroísmo. Se propone aquí un modelo de espiritualidad y ética sobria, dirigida a todos los hombres: «Cada uno desde el logos que es se ha de salvar. Despierta. Camina».

El sufrimiento aceptado se convierte en fuente de conocimiento (πάθει μάθος –según Esquilo–). El conocimiento se da a través de la limitación, pues al tratar de saber el hombre descubre y se enfrenta a su finitud: «Sufrimiento por no acabar de ver, porque no se asiste ya a la plenitud del Logos en el Todo». En esta última frase observamos cómo el imperativo que siente el hombre despierto en su interior no es sólo gnoseológico, sino también ético, un imperativo de ser (habría un eco aquí de Rm 8, 19-ss.).

La interpretación de la inmortalidad tras la muerte habría que extraerla de textos de carácter mistérico en los que se encuentra la esperanza de una vida futura: tal vez vinculándolos con la versión órfica de B 62 referida por Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, III, 320 («Cuando nosotros vivimos, nuestras almas se hallan muertas y sepultadas en nosotros; cuando nosotros morimos, las almas resurgen y viven») o en B 63 («se levantarán en su presencia y se volverán vigilantes custodios de los vivos y de los muertos»).

No ha de pasar inadvertida la interpretación a partir del Nuevo Testamento que se observa en el «Dios que mira al hombre con ternura» (fruto de la lectura de B 79) y en el Logos que tiene sufrimiento «de criatura». Esto último remite a la Encarnación y la Pasión del Logos y, al mismo tiempo, ha de ser conectado con el célebre fragmento B 62: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos».

Finalmente, en el parágrafo se alude a otros dos fragmentos: B 110 («el destino del hombre...») y B 79 («el hombre puede llamarse niño en comparación con el ser divino –*daimon*–, así como el niño en comparación con el hombre»).

17. Es importante, para interpretar el párrafo, reparar en el juego de mayúsculas y minúsculas: la mayor tensión se produce en la oposición entre lo que hay de no-logos en el logos individual y el Logos universal. Éste ha de penetrar transformándolo todo en Logos. Como afirma en *Sideraciones, I* (pág. 59), «el Infinito es precisamente lo que puede autolimitarse positivamente». Esta limitación es innata, pues el Absoluto contiene en sí la alteridad (Trinidad) y procede de su ser Amor: de ahí que le sea propia también la autolimitación para darse *(Bonum diffusivum sui)* en multiplicidad. A pesar de su universalidad, ésta no deja de ser una relación interpersonal («Sujeto en los sujetos»), no quedando abolida la individualidad del logos por la presencia del Logos.

Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*, pág. 115) dedica una especial atención al empleo por parte de Heráclito de la palabra φρονεῖν («pensar justo» con una referencia a la conducta del hombre, conectando así el pensamiento con el conocimiento moral y religioso): en Esquilo es la comprensión que tiene el creyente de los acontecimientos trágicos sometidos al gobierno divino, es la sabiduría délfica que reclama autolimitación en todo comportamiento humano.

El parágrafo se refiere a los fragmentos B 2 («Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular») y B 119 («Dijo Heráclito que, para el hombre, el *ethos* es su *daimon*»). «Lo uno sabio» aparece en el fragmento B 32, claramente ligado a lo divino: «Lo uno, lo único sabio, no quiere [y sin embargo] quiere ser llamado con el nombre de Zeus».

18. Encontramos aquí nuevamente la negación del eterno retorno entendido como «repetición mera». En *Sideraciones, II* (pág. 274), atacará este concepto como opuesto al de mónada («infinitud en despliegue, que por ende nunca se acaba y no ha lugar a entrar en repetición alguna»): la idea del eterno retorno es una cárcel, una pérdida de sí mismo, un mecanicismo metafísico. Nada, por tanto, más alejado del Logos. Es posible una interpretación del eterno retorno a partir de la mónada leibniziana que sería compatible con la idea del tiempo progresivo o lineal (cfr. *ibid.*, pág. 18): el infinito contenido de la mónada hace que tenga que regresar a sí misma siempre (al nivel en que experimentó su ser e infinitud únicos), volviendo sobre situaciones vividas «para revivirlas con mayor ahondamiento y verdad, caminando el propio único sendero que sin embargo recoge y acoge al Universo, lejos de ser retorno aislante o aislado»; retornar sería recoger la jugada cumplida.

Vemos en esta idea del eterno retorno la correspondencia entre el movimiento divino (Sujeto-Logos) y el humano (sujeto-logos). El retorno es la unidad en Dios; de ahí la alusión al evangelio de Juan: el Logos que sale del Padre para encarnarse, reúne mediante el Espíritu y conduce (recapitulando) todo lo creado al Padre.

La distinción entre Zeus, Logos y Fuego (que se muestra en Jaeger) es interpretada trinitariamente por Simone Weil (*La source grecque*, Gallimard, 1953, págs. 160-162), comentando el *Himno a Zeus* de Cleanto. Igualmente, en María Zambrano (*Cartas de La Pièce*, pág. 279):

> Y duele la vivificación: «El Espíritu divide». ¿Dice Pablo: «Vine como espada»[?] ¿[Lo] dijo Nuestro Señor Jesucristo? El fuego de Heráclito divide, no sólo une. Une al final. <Espíritu y Logos (en griego) al par.> <Espíritu = rayo celeste, el rayo de Zeus.>
>
> Que Él, pues que nosotros sabemos gracias a la Santa Madre [Iglesia],

que es la Tercera Persona; que ella nos divida y nos una, según apetezca. *Amén.*

En el texto de Zambrano se entremezclan las citas de Mt 10, 34-35, Lc 12, 49-52 y Hb 4, 12-13.

Mondolfo (*El pensamiento antiguo*, pág. 49) se manifiesta a favor de postular la creencia de Heráclito en la conflagración universal, pero, como se observa en su estudio (*Heráclito*, págs. 267-278), es ésta una cuestión disputada por la crítica. Andreu, coherente con los principios expuestos, se declara contrario a esta interpretación.

Frente a esta conflagración, descubre el autor en Heráclito (a partir de los pitagóricos) el proceso trinitario en el que se desarrolla el Ser (pues está conformado triádicamente) y que lleva a un fin: la reunión con el tercero. Pero estar en el Logos es participar ya en el presente del Origen y del Fin, es movimiento y reposo (como postulaba Gregorio de Nisa), pues se está ya en la meta pero dentro de un movimiento ascendente que no conoce fin.

El libro primero de *De fide orthodoxa* se centra en el ser de Dios (uno y trino), dedicando el capítulo sexto al Logos, el séptimo al Espíritu Santo y el octavo a una exposición sobre la Trinidad. El texto del *De coelo* al que se refiere Andreu se encuentra en 268a 9-16:

> Y aparte de éstas, no hay magnitudes, puesto que tres son todas <las dimensiones posibles> y «tres veces» <equivale a> «por todas partes». En efecto, tal como dicen también los pitagóricos, el todo y todas las cosas quedan definidos por el tres; pues fin, medio y principio contienen el número del todo, y esas tres cosas constituyen el número de la tríada. Por eso, habiendo recibido de la naturaleza, como si dijéramos, sus leyes, nos servimos también de ese número en el culto de los dioses.

Sobre las tres magnitudes de los cuerpos (que les confieren su perfección) cfr. *ibid*, I, 268a 22-26.

19. Como afirma el parágrafo, el contenido del proceso es el Logos, pues Éste se halla en el fondo de todo lo existente, es su fondo. Esta idea se aclara en una nota que redactó a mano Andreu en 1961 a la edición de Diels (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 110): «El *logos spermatikós* calienta, su alma es el fuego. No hace falta pensar en lo sexual –aunque también (sacro, la

vida)–; pero el pensar es un calentarse la cabeza. Todos los hombres hablan lo mismo, se refieren a lo mismo (en interpretación de Werner Jaeger, pág. 121 de su *Teología de los griegos*); las tiendas de los hombres son muy diversas, pero la trastienda es la misma». Se observaría aquí la vinculación entre Logos y Espíritu y cómo el fondo de lo creado, de la materia, es lo divino. Puede encontrarse, pues, una relación con el esquema inmanente del estoicismo (que influyó en el mesalianismo): «Un fuego o un agua divina, que está en el dentro de la materia, la penetra y transe completamente, nos traspasa y transforma a los hombres» (*Cartas de La Pièce,* pág. 317). De ahí que convenga hablar –dice Andreu– «de la totalidad divino-humana».

Esta concepción se encuentra igualmente en María Zambrano, para quien el fuego (alimentado por la inspiración primera, por el primer aliento) es la sustancia de la vida (cfr. *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1993, pág. 24).

19b. Paralelamente al curso sobre el Logos alejandrino, Andreu está elaborando su tratado «Logos y Espíritu», en el que desarrolla una ontología desde una perspectiva trinitaria, buscando las *imagines trinitatis*. En el fondo del ser (del Ser y de todo ser), en su infinitud abisal, se descubre el rastro del Padre (cfr. «Vestigium», en *Cartas de La Pièce*, págs. 337-338). La forma de todo hombre es huella del Logos: el hombre creado a la imagen de Dios lo fue a la imagen de la Imagen, pues ni el Padre es imagen ni el Espíritu tiene un ser de imagen («La polaridad antimorfológica» –texto inédito–). El Espíritu sería el aura, perfume o aroma. Esta tríada (Fondo/Forma/Aura) sería la estructura del ser. También es esencial en este periodo el terno Experiencia/Expresión/Espíritu.

La cita completa de Hegel reza de la siguiente forma (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, FCE, México 1955, pág. 204): «Lo que es perfecto o tiene realidad es identidad, contraposición y unidad de lo uno y lo otro, como el número en general; en la Trinidad es esto real, puesto que tiene comienzo, medio y fin. Toda cosa es simple como comienzo, otra cosa o algo múltiple como medio y, como fin, retorno de su alteridad a la unidad o espíritu; si a una cosa le quitamos esta trinidad la destruimos y hacemos de ella una cosa abstracta o pensada». Observamos cómo en los apuntes de los alumnos «espíritu» se ha sustituido por «Espíritu Santo» (quizá por influjo de la explicación del fragmento por parte del profesor). En «Logos y Espíritu» expone Andreu con mayor detenimiento esta iden-

tificación del principio con el Padre, el medio con el Logos y el fin con el Espíritu Santo.

Lección III.ª

20. Los sapienciales bíblicos tienen semejanza con otros escritos extrabíblicos: de Asiria y Babilonia (*Las instrucciones de Suruppak, La Sabiduría de Ahikar, El poema del justo doliente*), de Egipto (*La Enseñanza para Ka-Gemmi, La Enseñanza de Ptah-hotep, La Enseñanza para Meri-ka-re, La Enseñanza de Ani, La instrucción de Amememhat a su hijo Sesostris* y *La Enseñanza de Amenemope* –del que el libro de los Proverbios reproduce un pasaje casi entero–). La literatura sapiencial fue una realidad común en todo Oriente (en Egipto se extiende desde el tercer milenio antes de Cristo hasta una época muy tardía), mostrando una fuerte convergencia, con numerosas semejanzas e influencias en sus diversas manifestaciones. Podemos hallar un resumen de estos influjos en la tradición sapiencial israelita en Vílchez, «Historia de la investigación sobre la literatura sapiencial», en L. Alonso Schökel y J. Vílchez, *Sapienciales, I, Proverbios*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, págs. 39-45.

21. La colonia en Elefantina, que tenía por misión defender la frontera sur, se remonta probablemente al reinado de Psamético II (594-589 a. C.), tenía un templo dedicado a Yahu (Yahveh) y parece haber desaparecido hacia el 400 a. C. En Leontópolis dispusieron los judíos, igualmente, de templo. Tras la caída de Jerusalén en manos de Nabucodonosor (586 a. C.), se originan oleadas de emigrantes que marchan a Egipto, si bien en las ciudades egipcias sólo existen grupos aislados que fueron creciendo hasta la época helenística, en la que Egipto se convierte en el polo fundamental de atracción de la emigración judía superando a Babilonia. Con Tolomeo I comienza un flujo migratorio de gran importancia de judíos de Palestina a Egipto; la situación de las comunidades se consolida en los siguientes reinados (de Tolomeo II Filadelfo a Tolomeo V Epífanes), sufriendo, posteriormente, las dificultades de las guerras intestinas de los Tolomeos. El apoyo a Roma proporcionó a las comunidades judías unos privilegios políticos que se consolidaron con Augusto, quien confirmó los derechos de los judíos a mantener una comunidad regida por las leyes de sus padres. Esta situación, sin embargo, se interrumpe con las persecu-

ciones de Calígula (motivadas por la negativa de los judíos a rendirle honores divinos). Cfr. Vílchez, *Sabiduría*, Verbo Divino, Navarra 1990.

Alejandría fue el corazón de la vida política, económica, social y cultural de los Tolomeos, ejerciendo una poderosa atracción sobre la emigración judía (Riccioti, *Historia de Israel, II*, cit. de Vílchez, *ibid.*, pág. 477):

> Si antes de la cautividad de Babilonia existía una región en la que Israel pensaba siempre lleno de nostalgia, era precisamente Egipto, la región del bienestar y de la vida fácil, la cuna de la nación, tanto que –como vemos– muchos de los de Palestina se trasladaron allí; pero, en general, con el helenismo, y sobre todo con la fundación de Alejandría, los encantos de Egipto se hicieron cada vez más irresistibles, y en muchos casos se convirtieron en imperiosas exigencias. Era un estado de cosas absolutamente nuevo el que se instauraba: el soplo del internacionalismo se infiltró en la segregada comunidad palestina; las solicitaciones extranjeras, a través de mil exhibiciones de vida social concentradas en Alejandría, suscitaron en los ánimos de los rudos habitantes de Judea primero curiosidad, después interés y finalmente admiración y amor. Aquellos ánimos conservaron atavismos, apegos nacionales y religiosos, pero comenzaron a sentir la aplastante superioridad del mundo helenístico en el arte, la ciencia, la política, la finura de la vida, la organización comercial; en resumen, en todas las manifestaciones sociales, salvo en la religión. Esta admiración incoercible, reforzada por las exigencias de la vida práctica, fue lo que allanó cada vez más el camino para los judíos palestinos que emigraban a Egipto: el antiguo país de los recuerdos nostálgicos se presentaba a la sazón aureolado por un esplendor todavía desconocido. Por esto la inmigración, con el helenismo, se hizo continua, y en poco tiempo hizo de Egipto –bajo ciertos aspectos– una segunda Palestina, y de Alejandría un centro judío –bajo muchos aspectos– superior a la misma Jerusalén.

La llegada masiva de judíos con Alejandro, favorecida por privilegios concedidos por éste, puede ser una leyenda posterior con fines propagandísticos; pero a partir del comienzo del tercer siglo, la población judía crece con regularidad. Según afirma Filón, de los cinco barrios en que se dividía la ciudad, dos se llamaban «barrios judíos» por el gran número que allí habitaban (no se trataba de guetos) y otros muchos vivían dispersos por otros barrios (con sus sinagogas –casas de oración o *proseukhaí*– co-

rrespondientes). Los judíos no se confunden con la población de Alejandría, conservando su identidad.

Alejandría era un conjunto de nacionalidades que se reunían en agrupaciones reconocidas civilmente («politéumata»), de las cuales el «políteuma» griego era con diferencia el más importante. Un «políteuma» era una corporación de extranjeros formalmente constituida, que tenía el derecho de domicilio en una ciudad extranjera y formaba una agrupación separada, semiautónoma, dentro de la ciudad, administrando sus asuntos internos como unidad étnica por medio de funcionarios independientes de la ciudad que los acogía. El derecho fundamental de cualquier «políteuma» es poder vivir según las leyes propias. De este modo, los judíos ven respetado el pilar de su identidad como pueblo, la Torá, y garantizada su autonomía religiosa y social. Esto suponía, no obstante, un privilegio importante (dado el carácter monoteísta de la fe de Israel): no estar obligados a tributar culto a los dioses de la ciudad. Disponían, igualmente, del derecho a construir sinagogas, disponer de tribunales de justicia propios, recaudar donativos y enviarlos a Jerusalén, educar a sus hijos en la Torá, establecer instituciones y elegir funcionarios. Los privilegios de que gozaban las comunidades judías despertaron envidias, especialmente por parte de los griegos (tras la invasión romana). Cfr. Vílchez, *op. cit.*, págs. 475-497. Cfr. también Jesús Peláez, «El judaísmo helenístico. El caso de Alejandría», en A. Piñero (ed.), *Biblia y helenismo*, págs. 103-127.

Como afirma Köster (*Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, pág. 284), en el judaísmo helenístico las proposiciones teológicas se transformaron en filosofía, los libros de la Biblia en obras de alcance filosófico y religioso que se interpretaban alegóricamente, los ritos religiosos se podían entender desde el punto de vista espiritual y simbólico, y las oraciones tradicionales adquirieron en la traducción griega formulaciones estoicas.

El encuentro de Israel con la cultura griega supone un ensanchamiento de su horizonte cultural, una «toma de contacto con el ámbito de la metafísica», con el mito, la filosofía y la religión (cfr. Balthasar, *Gloria, VI, Antiguo Testamento*, Encuentro, Madrid 1988, pág. 298) que lo inserta en el contexto de la cultura universal, creando los presupuestos de la misión cristiana. La doctrina sobre la revelación experimenta un importante desarrollo, pues es una experiencia que brota del propio dinamismo del orden de la creación, siendo la interpelación de este orden destinada no precisamente al pueblo de Israel (que no aparece como entidad teológica

suficiente) sino al ser humano en cuanto tal (cfr. Von Rad, *op. cit.*, págs. 219-220). Los sabios de Israel se muestran así abiertos al mundo contemporáneo y receptivos a las influencias del saber de los demás pueblos con los que entraron en contacto.

La sabiduría de Israel empieza por acoger toda clase de datos, religiosos y racionales, psicológicos y sociales, de hecho o normativos. Su esfuerzo consiste en armonizarlos uno con el otro, en fecundarlos uno con el otro. Esta actitud se inspira en una gran confianza: los sabios, y más que todos el autor del libro de la Sabiduría, están convencidos de que a la verdad religiosa que poseen pueden asimilarse todos los valores admitidos espontáneamente por los hombres, que es capaz de efectuar un discernimiento entre lo que merece conservarse y lo que es erróneo. Al mismo tiempo que una fe en su Dios esta convicción la anima una confianza en el hombre. El hombre puede conocer la verdad, el hombre puede salvarse. La verdadera religión debe triunfar un día de todos los cultos que se tributan a las falsas divinidades. Cfr. Dubarle, *Los sabios de Israel*, Escelicer, Madrid 1958, pág. 297.

22. Se han conservado pocos testimonios de la literatura judeo-helenística anterior o coetánea al libro de la Sabiduría. El escrito del judaísmo helenístico de Alejandría más antiguo que se ha conservado íntegramente es la *Carta de Aristeas*, documento de propaganda en favor de la Septuaginta, que informa sobre el origen histórico de la versión. Su autor fue un judío muy culto, probablemente educado en el gimnasio, profundo conocedor de la Ley y las tradiciones. Bajo la forma epistolar se nos presenta un panegírico o apología del judaísmo, de carácter narrativo, de contenido ficticio, que reúne (como es propio de la cultura literaria helenística) una pluralidad de géneros literarios: documento de manumisión de esclavos, cartas, relatos de viajes, interpretaciones alegóricas de la Escritura, descripción de una recepción en la corte, un banquete, relato sobre la traducción de la Ley judía... El escrito realiza un alegato en favor de la concordia entre judíos y griegos, rebajando las diferencias entre ambas culturas (todos tienen un solo Dios, conocido por nombres diversos), animando a los judíos a introducirse en la educación griega (sin abandonar la fidelidad a su fe): se trata de un serio intento de unir helenismo y judaísmo, que será culminado por Filón.

El acoso y los ataques que sufren los judíos alejandrinos en diversos periodos de su permanencia en la ciudad, junto a la tradición literaria alejandrina, originó una importante producción histórica, que oscila entre

la sobriedad exigente de Demetrio o la obra estrictamente histórica de Jasón de Cirene (no conservada), la fantasía de Artápano (más novelista que historiador), la obra teológica de 2 Mac o la apologética de 3 Mac.

El filósofo judío más importante de esta etapa (la anterior o contemporánea al libro de la Sabiduría) es Aristóbulo, filósofo ecléctico y sincretista, exegeta del Pentateuco que trata de interpretar la Ley de Moisés de manera adecuada a los lectores griegos, aplicando los métodos alegóricos. Como hará Filón y los apologistas cristianos, trata de probar que la sabiduría de los filósofos griegos procede de Moisés o de los patriarcas.

En el género oracular o profético encontramos los escritos sibilinos, redactados entre el siglo II a. C y el IV d. C., atribuidos a Sibilas y escritos en hexámetros griegos (lo que evidencia la influencia de la cultura griega). El origen es pagano, pero el espíritu es el del judaísmo helenizado.

Entre los autores de tragedias, imitador de Esquilo y Eurípides, se encuentra Ezequiel, para quien «la historia no está regida por el destino, sino por la providencia de Dios» (Peláez, artículo citado, pág. 120). Teódoto y Filón el Viejo escriben poemas épicos en hexámetros arcaizantes. Se escriben novelas griegas de carácter alegórico. Igualmente, hay que destacar la literatura judía esotérica sobre magia y astrología, que «hacía de Moisés el primero y más grande de los magos, y que influyó más allá de los límites del judaísmo» (*ibid.*, pág. 122). Sobre la literatura pseudo-epigráfica (Ps. Menandro, Ps. Esquilo, Ps. Sófocles, Ps. Orfeo, Ps. Heráclito, Ps. Focílides), cfr. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Benno Filser, Augsburgo 1928.

Como afirma Vílchez (*op. cit.*, pág. 525), «las tendencias que hemos descubierto en los escritos judeo-alejandrinos estudiados llegaron a su culminación en obras subsiguientes y que afortunadamente poseemos; éstas son el libro de la Sabiduría y la inmensa y prolífica obra de Filón».

23. En los años setenta se constatan los límites de los estudios comparativos o historicistas para sondear la profundidad de los libros sapienciales y se buscan nuevas vías de acercamiento al texto (cfr. Gerhard von Rad, *Sabiduría en Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, págs. 23-25).

Observamos en este parágrafo una reflexión metodológica que emparienta a Agustín Andreu con la moderna hermenéutica en su reivindicación de la aplicación. El trabajo «exegético, histórico, filológico» no es un fin en sí mismo, sino que lleva al investigador a entrar en contacto con la Idea («hasta sentirla en el subsuelo de hoy») y a procurar que ésta entre en

la situación presente (momento de «apropiación» de la hermenéutica según Gadamer). Esta Idea (relacionada con el Logos) posee vida, alma, sustancia verdadera (*vid.* «Prólogo» de Juan) que puede alimentar a quien se acerca a ella; no se trata de una tarea arqueológica, sino de entrar en contacto con un tú que posee vida porque procede de «una experiencia originaria» (pues es el Logos, plenitud de esta intención, quien lo sustenta). No debemos olvidar aquí el terno Experiencia (vinculada con el Padre/Origen), Expresión (Logos/concepto), Espíritu. El «espíritu de vida» puede hacer hablar al logos (forma, concepto) aunque se haya deformado, perdido o arruinado por los avatares de la historia, haciendo que sea expresión de la experiencia originaria, que vuelva a conectar con el origen.

Para el lector es posible remontarse a la Idea («su despliegue y plenitud») si parte de la vida (porque participa de la misma vida) y busca «la idea como representable para el vivir». En «Del joven y resuelto Jesús, el de la Galilea pagana», en el que trata Andreu de elaborar un «informe vital» sobre Jesús, encontramos una declaración semejante (cfr. *Sideraciones, I*, pág. 85):

> El informe vital es confidencial: está hecho de los recursos filológicos, de la antropología cultural, de la historia y demás recursos científicos, es decir, demostrativos según la naturaleza del asunto. Pero, al final, esto de la biografía y de la historia, esto de la vida, es una de las cosas que no se pueden resolver con números, que decía Espinosa. El número no es la esencia de las cosas. La vida tiene su interpretación última en y desde la vida. Y no creo que sea irracionalismo; irracionalismo es, más bien, la superstición del cientificismo, incluido el filológico.

Que el fondo común que hace posible la interpretación sea la vida nos remite, obviamente, a la hermenéutica de Dilthey. Es ésta la que se encuentra en la base de la metodología empleada por Andreu en sus investigaciones de esta época, como él mismo ha declarado en *Sideraciones, III* (págs. 322-323):

> La vida, esta de aquí que me ha sido dada y he encontrado en mi casa y patria, la vida a cuya reflexión me ayudaran como punto de partida del pensar Dilthey (y luego Ortega), la conecté con el Evangelio de san Juan, con el «in Verbo Vita erat et vita erat lux hominum». Llegó León Ábil a saberse en griego buena parte del Evangelio de san Juan. Este enlace de

> cristianismo y filosofía no era casual, porque Dilthey había encontrado la categoría de vida en la teología pietista de Halle, en Schleiermacher; los arroyos y regatos se encontraban. Por otra parte, es imposible sentarse a los pies de Dilthey sin empezar a formarse una idea interior de la Historia universal, es decir, una idea de las etapas de la revelación de la sustancia de lo humano, con lo que va sabiendo uno dónde se encuentra. El hecho es que el último año de su estudio teológico en el seminario, lo pasó León estudiando ese evangelio del logos y de la vida, desde los planteamientos de Dilthey. Y el primer día que dio clase de teología, tres años después, en las mismas aulas, empezó hablando de lo último que estudiara como estudiante [...]. Filosóficamente, Dilthey y el evangelio del Logos le dieron, con el contenido esencial del pensar, la posición de independencia segura.

Sobre la crítica a la «superstición biblista», cfr. *Sideraciones, III*, pág. 148. Andreu defiende la libertad en la interpretación de la Escritura, que ha de hacerse desde el Logos: «Hay que leer el Antiguo Testamento desde la libertad y en el marco de una Providencia presidida por el Logos. La lectura confesional es una superficialidad metafórica» (*Sideraciones, II*, págs. 17-18). Andreu se acerca a la Escritura (especialmente a la figura de Jesús) «fuera de los planteamientos "científicos" habituales, que se suceden y se sucederán según es de prever, suscitando cada uno la impresión de aportar la clave finalmente» (*Sideraciones, I*, pág. 67).

La opinión de los autores expertos sobre si los autores del Nuevo Testamento conocían y utilizaron el libro de la Sabiduría o no es diversa: desde los que lo afirman rotundamente (como Heinisch) a los que lo niegan categóricamente (Grant). Las influencias más destacadas se encuentran en el evangelio de san Juan y en las cartas paulinas. E. Osty manifiesta que la cristología de Juan se ha inspirado en este libro: «El influjo de Sabiduría en san Juan es quizás aún más profundo. Se puede decir sin exagerar que, en lo que concierne a las relaciones del Verbo con el Padre y con los hombres, Sabiduría ha abierto el camino al autor del cuarto evangelio» (cit. de Vílchez, *op. cit.*, pág. 111). Dodd, estudiando los paralelos entre el Prólogo de Juan y los libros sapienciales concluye que el autor del Prólogo se mueve siguiendo unas coordenadas semejantes a la escuela sapiencial, siendo el Logos un «concepto muy semejante al de la Sabiduría, es decir, al pensamiento hipostizado de Dios, proyectado en la creación y que permanece como un poder inmanente dentro

del mundo y en el hombre» (Dodd, *op. cit.*, págs. 276-278). La equiparación de la Sabiduría con el Logos se observa en los Padres de la Iglesia. Cfr. Orígenes (*In Hebr.*, frag. 24, 359): «La Sabiduría, por proceder de Dios, es engendrada también de la misma sustancia divina. Bajo la figura de una emanación corporal, se le llama así: "Emanación pura de la gloria de Dios omnipotente" (Sab 7, 25). Estas dos comparaciones manifiestan claramente la comunidad de substancias entre el Padre y el Hijo». Tertuliano (*Adv. Prax.* 7): «Fue entonces cuando el Verbo recibió su manifestación y su complemento, esto es, el sonido y la voz, cuando Dios dijo: "¡Haya luz!". Ése es el nacimiento perfecto del Verbo, cuando procedió de Dios. Primero fue producido por Él en el pensamiento bajo el nombre de Sabiduría: "Dios me creó al principio de sus caminos" (Prov 8, 22). Luego fue engendrado con vistas a la acción: "Cuando hizo los cielos, estaba cerca de Él" (Prov 8, 27)».

Algunos Padres interpretaron Baruch 3, 38 («Después apareció en la tierra/ y vivió entre los hombres») como profecía de la Encarnación del Logos (si bien se trataría según el texto de la sabiduría personificada que se encarna en la Ley de Moisés).

24. Gerhard von Rad (*Sabiduría en Israel*, pág. 392) observa, en cambio, cómo en la literatura sapiencial el acontecimiento fáctico, contingente, adquiere preeminencia sobre cualquier clase de «logos», desde el conocimiento «de que la verdad sobre el mundo y sobre el hombre no se presta nunca a convertirse en objeto de nuestra comprensión teórica», sino que el verdadero conocimiento se logra a través de un trato sencillo y confiado con la realidad, «una convicción de que la mayor sabiduría es renunciar a todo intento de dominar el mundo por medio de la inteligencia y que es mucho más sabio respetar la naturaleza siempre enigmática de la realidad, es decir, dejarle espacio para que desarrolle sus propias virtualidades y pueda guiar al hombre con su propio lenguaje».

Acerca de la relación del evangelio de Juan con los libros sapienciales, cfr. la nota anterior. Sobre el empleo del término de Logos por el evangelista y su significación, Dodd postula que, sobre la primitiva idea de la Torá, entendida a la vez como palabra de Dios y como la Sabiduría divina manifestada en la creación (personificada en los Sapienciales) halló, «bajo la dirección de un pensamiento judeo-helenístico semejante al de Filón, una expresión griega adecuada que combinaba adecuadamente ambas ideas» (*op. cit.*, pág. 280). Logos, llevando consigo las asociaciones

de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento, posee también un significado semejante al que tiene en el estoicismo modificado por Filón y a la idea de Sabiduría en otros escritores judíos: «principio racional del universo, su sentido, plan o propósito, concebido como una hipóstasis divina en la que el Dios eterno se revela y actúa» (*ibid.*, pág. 283).

En Sab 18, 14-16 se encuentra quizá la personificación más avanzada de Dios, muy cercana ya a la hipóstasis del logos en san Juan (cfr. Vílchez, *op. cit.*, pág. 447): «Un silencio sereno lo envolvía todo,/ y al mediar la noche su carrera,// tu palabra todopoderosa se abalanzó, como paladín inexorable,/ desde el trono real de los cielos al país condenado;// llevaba la espada afilada de tu orden terminante;/ se detuvo y lo llenó todo de muerte;/ pisaba la tierra y tocaba el cielo».

25. Gerhard von Rad señala la conexión de la Sabiduría que aparece en Prov 8 con la Maat egipcia, así como el hecho de que Eclo 24, 1-6 pueda basarse en un himno en honor a Isis; sin embargo, niega el mito de la sabiduría propuesto por Bultmann (cfr. *op. cit.*, págs. 193-ss.). Los sabios de Israel supieron reelaborar distintos materiales, otorgándoles un significado diferente del originario, de manera que se integraran dentro de la fe yahvista.

Este «proceso de penetración de la divinidad en el mundo» se manifiesta en la Sabiduría en tanto que ésta es el orden primordial del cosmos, el misterio de la creación: «En una interpretación de palpitante actualidad se podría concebir esa sabiduría como el "logos" del mundo; pero hay que tener en cuenta que los textos no hablan propiamente de una realidad tan abstracta como pudiera ser un principio genérico o la razón cósmica del universo, sino de una entidad creada, que tiene consistencia propia, como todas las demás criaturas» (*ibid.*, pág. 203). A través del orden primigenio, de la creación, Dios cumple su deseo de comunicarse con el hombre, de revelarse («lo divino está en el mundo», se hace presente en él llevado por su «deseo de darse») y el hombre puede escuchar la voz de esta revelación. El sabio experimenta la llamada de la voz de un orden divino que lo busca, le sale al encuentro y entabla con él una aventura amorosa.

La presencia de Dios en el mundo se observa en este orden cósmico puesto en vigor por Dios y que engendra la confianza del hombre en la fe. La ausencia se manifiesta en la trascendencia de Dios con respecto al mundo (el misterio, lo incognoscible), el problema del mal, la injusticia y el dolor (que cuestionan la ley de conducta-retribución).

Como se explicará en el parágrafo 35, el deseo de preservar la trascendencia de Dios (la alteridad del mundo con respecto a la unidad divina), al mismo tiempo que la revelación y la presencia divinas en lo creado, llevará a «pensar la vida de la divinidad orgánicamente». Este hecho motiva la aparición en la religión judía de la Sabiduría (personificada, cuando no divinizada –cfr. Von Rad, *op. cit.*, pág. 214–) y el Espíritu de Dios; igualmente, el Dios Trino del cristianismo, que reinterpreta como personas del único Dios (y no como realidades creadas por Él con una función determinada) la Palabra y el Espíritu, responde a esta necesidad de subrayar la trascendencia de Dios, al mismo tiempo que su inmanencia en lo creado; esta vida orgánica de la divinidad se lleva a su complejidad máxima en las diversas corrientes gnósticas.

La encarnación del Verbo es la culminación necesaria de este proceso de revelación y entrega amorosa de Dios; la creación libre del Génesis lleva a la revelación plena, en la que Dios se relaciona de persona a persona, sin dejar de ser Dios. En una de las notas a «Del joven y resuelto Jesús, el de la Galilea pagana. (Adelanto de un informe vital sobre Jesucristo.)» (*Sideraciones, I*, pág. 95), afirma Andreu la necesidad de este momento:

> *A priori* puede pensarse que, si hay una inteligencia en el Universo, se habrá de hacer presente de alguna de las maneras como ya se hace, pero en grado extraordinario. Los filósofos (Hermótimo de Clazomene y Anaxágoras, el Aristóteles leído por Plotino y los árabes) y los profetas de Israel han apuntado en esa dirección: hay en el fondo y en el futuro una Inteligencia suma, una Palabra, que se ha de manifestar, que se está manifestando a través de la vida universal, pero que en un momento dado se hará ver y sentir... En la filosofía moderna, Espinosa y Leibniz representan esta posición; ambos filósofos conocen las dos tradiciones sobre la inteligencia, la helena y la hebrea, y ambos han dado razón del libro de la revelación, cada uno a su modo, pero de manera convergente. Esta impresión, aviso y enseñanza de las dos tradiciones, o se ha producido en Jesús o no se ve dónde puede haberse producido. Es difícil de concebir que la Inteligencia divina se haya retraído tanto en una historia que ha descubierto ya la racionalidad, que ha probado los tipos de racionalidad, que conoce la tragedia de la razón como aventurada y frágil bombilla que en la frente lleva el hombre, el minero de fondo que el pensador es.

26. El libro de Baruch se compone de tres partes diversas. No conocemos al autor o autores ni podemos datar las piezas; C. A. Moore concluye que el libro fue compuesto entre los siglos I y II a. C. Olegario García de la Fuente sitúa el poema, en cambio, en el periodo persa (538-333 a. C.). Cfr. Olegario García de la Fuente, *Los profetas de Israel. Isaías, Jeremías, Lamentaciones y Baruch*, Analecta Malacitana, Anejo XVIII, Málaga 1998, pág. 468. Algún autor cuyo nombre desconocemos ha presentado tres secciones diferentes como un libro o un libro en tres secciones, y lo ha encabezado con el pseudónimo de Baruch. Se conserva el texto griego aunque se cree que el libro se escribió en hebreo. Cfr. L. Alonso Schökel, Sicre Díaz, *Profetas, II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, págs. 1311-1340. Sobre la lengua de la segunda y la tercera parte de Baruch, no se ha llegado a un acuerdo, si bien el uso del sustantivo «Eterno» aplicado a Dios lleva a pensar en la existencia de un original griego (García de la Fuente, *op. cit.*, pág. 469).

La sabiduría no es accesible a la fuerza del ser humano, sino fruto de la revelación divina, pero Israel debe cuidar celosamente de este privilegio pues, de lo contrario, será desposeído de él: Dios abandonaría a su pueblo en el caso de que persistiera en la infidelidad y elegiría a otro (cfr. Dubarle, *Los sabios de Israel, op. cit.*, págs. 167-168). La Sabiduría se identifica con la Ley de Moisés, observándose la influencia del Deuteronomio. El autor es nacionalista, no ha superado el particularismo del pueblo de Israel y no piensa en una efusión universal de la sabiduría.

27. En el mundo helenístico se percibe una apertura de la religión de Israel hacia valores universales (si bien el proceso se había iniciado en los siglos anteriores a la destrucción del templo), manifestándose una tendencia a mostrarse como posible religión de todos (a la que se pueden incorporar prosélitos). Se produce una transformación que libera a la religión de lazos puramente nacionales o tribales; ésta se hallaba asociada a una tierra y, por tanto, sólo era plenamente practicable en Israel. Sin embargo, este germen de universalismo nunca llegó a realizarse de modo pleno en la religión judía. La piedad cultual centrada en el Templo empieza a declinar y gana fuerza la sinagoga. Cfr. Vegas Montaner, Piñero, «El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo», en *Biblia y helenismo*, págs. 144-147.

Sobre las metáforas en la gnosis setiana, cfr. Antonio Piñero, *op. cit.*, págs. 51-55. Podemos ver un análisis del simbolismo del agua y la fuente en

esta corriente gnóstica en Jean-Marie Sevrin, *Le dossier baptismal Séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve 1985. En realidad, este simbolismo (luz, vida, agua, camino), que se halla en el Antiguo Testamento, procede del substrato antropológico común, de ahí que se encuentre en la mayor parte de las religiones.

28. Se manifiesta en estos pasajes la relación entre «conducta y retribución» analizada por Von Rad (*op. cit.*, págs. 158-173). En la Antigüedad, el hombre se siente amenazado, aplastado por la contingencia (fenómenos que el hombre no puede comprender a partir de una necesidad postulada como tal), al verse condicionado y movido por acontecimientos que escapan a su comprensión y se presentan con frecuencia como una fuerza sobrehumana y ciega. El hombre trata de delimitar el campo de la contingencia mediante la observación, para tratar de encontrar un sentido en el devenir de los acontecimientos, cierta ley que regule los fenómenos. Como todos los pueblos de la Antigüedad, Israel «tenía la convicción de que tanto el bien como el mal poseían un dinamismo inmanente [...]. Toda acción, buena o mala, desencadenaba un movimiento de fuerzas que, tarde o temprano, habrían de recaer sobre la propia persona del autor» (*ibid.*, pág. 163). Se trata de una ley de vida basada en la experiencia: es, como ha definido Andreu, «el fracaso de la aberración humana». En las citas aludidas se une al tópico del *ubi sunt?* Este tema («conducta y retribución») es fundamental en el texto estudiado: «¿A qué se debe, Israel, que estés aún en país enemigo/ que envejezcas en tierra extranjera?/ Es que abandonaste la fuente de la sabiduría./ Si hubieras seguido el camino de Dios, habitarías en paz para siempre» (Bar 3, 10, 12-13).

Sobre esta etapa de sufrimiento, confróntese el clásico libro de E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975. En él retrata los principales rasgos de este momento histórico: inseguridad material y espiritual (*ibid.*, pág. 21); antítesis entre lo celeste y lo terreno, que conlleva la pérdida de valor de la actividad del hombre, hasta el punto de que el mundo se convierte en un escenario en el que los hombres son actores que se mueven como marionetas (*ibid.*, pág. 27); el hombre se siente en tierra extraña y cuestiona el sentido de la existencia. Al mismo tiempo, se produce una progresiva desvalorización del cosmos durante los primeros siglos (por la paulatina separación que se establece entre la divinidad y el mundo material) y la paralela desvalorización de la experiencia humana ordinaria.

29. Una de las experiencias fundamentales de los sabios es la de los límites de la sabiduría humana (cfr. Gerhard von Rad, *op. cit.*, págs. 125-141): la movilización de todas las fuerzas del saber, las precauciones o los múltiples preparativos no aseguran el éxito; la sabiduría no puede ser nunca el fundamento de la confianza en las diversas situaciones de la vida, pues la existencia no está determinada por una norma sino por la actuación de Dios. El sabio se encuentra con el misterio de la soberanía de Dios, con su presencia totalmente inabarcable: «Cuanto más se sabe que Dios está actuando en ese sistema de normas establecidas, tanto más ese universo, que la razón humana quiere someter a su dominio, se ve englobado en el horizonte de ese misterio insondable que se cierra en torno a Dios» (*ibid.*, pág. 138).

De ahí que la sabiduría no sea objeto alcanzable por el esfuerzo humano, sino que el sujeto activo sea la propia sabiduría y el hombre el objeto de esta actividad: ella sale al encuentro del hombre y lo ensalza. Es una potencia cósmica de carácter salvífico, que le abre al hombre las puertas del conocimiento.

El poema que forma el capítulo 28 de Job (un elogio entusiasta de la Sabiduría divina que hace callar a los amigos de Job) constituye un intermedio lírico tras los tres actos de diálogo. En él se muestra la trascendencia de Dios, único poseedor del tesoro de la Sabiduría. Ésta no aparece como una persona distinta, sino como un atributo divino, el plano o modelo de la obra de Dios o la ley suprema que el Creador le impuso (Dubarle, *op. cit.*, págs. 94-95), el sentido que Dios ha dado a la creación (Von Rad, *op. cit.*, pág. 187). El hombre no puede penetrar los secretos del universo, pero puede participar de la Sabiduría a través de su actitud espiritual: respetando a Dios y apartándose del mal.

Sobre el símbolo de la casa de Dios en los gnósticos, cfr. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, Universidad Gregoriana, Roma 1966, págs. 52-54.

30. La relación entre Sabiduría y creación es analizada por Von Rad en «Epifanía de la creación» (*op. cit.*, págs. 183-221). La sabiduría es una magnitud intramundana, pero ostenta una posición privilegiada con respecto al universo creado. Dios ha dado a la creación un estatuto de obra sabiamente construida, llena de coherencia interna, al introducir en el cosmos un principio inmanente y misterioso (Job 28; Eclo 1, 9).

En Baruch, la Sabiduría se identifica con la Ley de Moisés. Inclinarse hacia ella es caminar hacia la vida; apartarse supone morir (cfr. Dt 30, 15-20). El autor sigue la identificación entre sabiduría y ley de Dt 6, 4 y Eclo

24, 23; la Torá es una ley de vida, según la tradición del Dt y también la sapiencial. El Eclesiástico nos abre a la contemplación de la prehistoria de la Torá confiada a Moisés, pues ésta es el propio orden originario del universo. Al mismo tiempo, recogiendo la enseñanza tradicional (según la cual el temor de Dios, es decir, el reconocimiento de su acción en el universo, es el principio de la sabiduría) defiende que sólo el hombre que se entrega a Dios de corazón es el hombre según la voluntad de Dios y accede a las fuentes de la Sabiduría (Gerhard von Rad, *op. cit.*, págs. 301-327). Sobre la relación entre Sabiduría y Ley, cfr. L. Alonso Schökel, «Una oferta de sensatez. Ensayo sobre la literatura sapiencial», en L. Alonso Schökel y J. Vílchez, *Sapienciales, I. Proverbios*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, págs. 31-32.

Los mandamientos de la Ley de Dios, afirma Andreu (*Sideraciones, III*, págs. 195-196), tienen como objeto la vida: los cuatro primeros «se refieren a la fuente de la vida, que es Dios y son los padres», para tener en consideración este don, no rehuyendo los deberes de la vida mediante la apelación a Dios en vano; el segundo bloque se dirige al respeto de la vida de los prójimos y los bienes en que esta vida se sostiene. Quien comprende de este modo la Ley mosaica conoce al ser humano, pues los mandamientos están llenos de cuidado de la vida del hombre.

La sabiduría se encuentra inextricablemente ligada a la vida. Como postula Von Rad (*ibid.*, pág. 380), la sabiduría en Israel es un humanismo, en cuanto «intento de Israel por desarrollar las virtualidades de su propia condición humana, y precisamente en la parcela de realidad, de donde provenía su caudal específico de experiencias»; procura desarrollar armónicamente la personalidad humana, tratando de dominar la amenaza de la contingencia, observando en ella un orden. La sabiduría abre así el horizonte de lo humano, da amplitud a la persona para poder vivir y desarrollar sus capacidades. Al descubrir esta ley que da vida y pone a salvo la vida del hombre, descubre que la única amenaza se encuentra en el interior de la persona, en su insensatez y sus desarreglos personales: es imprescindible confiar en el poder del bien y huir de todo desorden. La enseñanza de los sabios es una doctrina que no engendra directrices, pues se aplica a cada caso, buscando la formación de la persona, la plena madurez de su dimensión humana dentro del campo que Dios le ha asignado. Pero el fundamento radical de esta pedagogía sapiencial es la fe en Dios, la convicción de que sólo el conocimiento de Dios puede ayudar al hombre a manejar con sabiduría las realidades de la vida. La relación entre pensamiento y vida nos lleva al final de la última

lección, a la propuesta que realiza Agustín Andreu de recuperar una inteligencia espiritual.

Eupolemo es un personaje relevante en la Jerusalén de la segunda mitad del siglo II a. C., que se encontraba bajo el dominio de los Seleúcidas. Citado por Eusebio y Clemente de Alejandría, escribió obras para divulgar la cultura judía al mundo helenístico. Se conservan algunos fragmentos sobre Moisés, David, Salomón (el «Gran Rey» que erigió el templo como centro cultural de un gran imperio) y sobre la destrucción del templo (cfr. Köster, *op. cit.*, pág. 328). Se le identifica con Eupolemo, hijo de Juan (1Mac 8, 17 y 2Mac 4, 11). Eupolemo describe los grandes personajes de la tradición hebrea según los modelos de la narración helenística.

31. Es éste uno de los versículos sapienciales más comentados por Agustín Andreu. Como se observa en «Espíritu identificador» (texto de «Logos y Espíritu»), es el Espíritu el que abre el camino y el sendero (no hay que olvidar que el Logos es el camino) para llegar al Padre, liberando así al sujeto y posibilitando la relación:

> La identidad de sí propio por el Espíritu y en el Espíritu realizada, es la liberación de sí para sí mismo y entonces, en efecto, para los demás. Ahora, identificado en mí mismo y en la alteridad de otros antes insospechados, o sospechosos de irreductible diferencia, se recibe desde dentro la liberación de los que no son y de lo que no es, así como la libertad de sentirse con los que son y con lo que es. Y al mismo tiempo que se aclaran los caminos y senderos –pues la Sabiduría tiene camino y senderos, según frecuente fórmula, no ingenua, de la literatura sapiencial (Baruch, Sabiduría, Proverbios)–, vese el interior camino inefable y vese a sí mismo en él el sujeto profetizado, prácticamente trascendido y ascendido, al futuro más que concreto abierto pero a los tiempos ya no impresionable, maestro de espera y paciencia, escatológicamente realizado y para sí mismo liberado. Identificado y sellado, ya no se perderá (Macario el Grande).

La dialéctica entre manifestación y encubrimiento (que recuerda la dinámica de la verdad en Heidegger) es la propia del misterio (cfr. Balthasar, *Teológica, I*, Encuentro, Madrid 1997, págs. 201-210). Cfr. igualmente Balthasar, «Revelación en el ocultamiento», en *Gloria, I*, Encuentro, Madrid 1985, págs. 393-411.

La «casa de Dios» no es ya el templo, como es habitual en la Biblia, sino el universo entero (cfr. García de la Fuente, *op. cit.*, pág. 481). Dios es tan grande que ni el universo entero lo abarca. Sobre la pérdida de la relevancia del templo en la época helenística y la apertura a valores más universales y menos particularistas, cfr. Vegas Montaner y Piñero, «El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo», págs. 144-147.

31b. El Misterio no es un simple enigma ni el abandono en lo irracional, sino que es misterio «por su altísima racionalidad, por su plenitud de inteligibilidad» y no carece, por tanto, de conexiones, referencias, alusiones, rimas o analogías a partir de las cuales se pueda remontar la razón (Andreu, *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración Leibniziana*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2001, pág. 83). La naturaleza (como hemos observado en los sapienciales) se halla en conexión con la Infinitud (en continuidad profunda, en manantialidad inextinguible –dirá Andreu siguiendo a Böhme–), así que la inteligencia que la contempla se ve envuelta en resonancias de rima y analogía que la incorporan a la armonía universal (*ibid.*, pág. 107). Estas concordancias no son producto de la voluntad sino de la analogía entre la creación y Dios:

> La inteligencia se va acostumbrando primero por fuera a la misteriosa realidad propuesta y, luego, mediante armonías y analogías y rimas, impensables de entrada, lo asombroso se va mostrando «verdadero», «más fidedigno». Pues «toda razón, proporción, analogía y proporcionalidad derivan, no de la voluntad, sino de la naturaleza de Dios o, lo que viene a ser lo mismo, de la idea [y naturaleza] de las cosas». No cabe extrañarse, pues, de que entre el misterio y la vida humana surjan resonancias, rimas...

32. La unidad de composición, la cohesión entre las partes, la estructura de la obra, apuntan a la producción unificada de un solo autor. Éste es un judío, firme en su fe y conocedor de la Escritura, de elevada cultura helenística, maestro de uno de los centros judíos de enseñanza en Alejandría, bien informado de la cultura contemporánea. No se puede datar con exactitud la fecha de composición del libro de la Sabiduría (cfr. Vílchez, *op. cit.*, págs. 59-69): los hitos que marcan los límites temporales en los que se realizó la escritura son los LXX (pues el autor ha utilizado esta traducción) y Filón. Así pues se escribiría entre finales del siglo III y el comienzo de la era cristiana.

Este maestro de sabiduría asimila las influencias de la cultura universal y sincretista de su época «en un proceso de evolución dogmática»: partiendo de la fe tradicional judía, profundiza en sus dogmas, «ilumina misterios hasta ahora impenetrables. Dios se vale de la sabiduría humana para manifestarnos poco a poco sus designios» (*ibid.*, pág. 82). Para ello concilia la tradición del pueblo de Israel con las corrientes espiritualistas del helenismo alejandrino: Platón y el platonismo (muchas de cuyas ideas eran propiedad común de los hombres cultos de la época), el platonismo medio, el estoicismo (de cuyo vocabulario hace uso frecuente el autor del libro de la Sabiduría), el pitagorismo (la armonía de los números, las comparaciones musicales aparecen en el libro).

33. La trascendencia de Dios con respecto al mundo (que éste sea criatura de Él, no una parte sino una obra suya) deja la creación en libertad. De ahí la función primordial de la Palabra, que hace posible la relación en libertad con el totalmente Otro. Cfr. «Trinidad y humanación» (texto de «Logos y Espíritu»):

> Si se encarnara el Padre acabaríase automáticamente la Historia, por parálisis; acontecería la «des-creación» de la libertad creada [...]. Si se presentara personalmente el Padre en el mundo, sería inútil la palabra del Hijo en el mundo, el Hijo dejaría de ser Palabra —e Hijo—. Sin la Palabra no sería posible la libertad. No habría habido creación por la palabra, es decir, libre creación. Y no sería la libertad la esencia posible del mundo. Ante la presencia del Padre desaparecería toda posibilidad de libertad en el mundo.

Para un minucioso y profundo análisis del capítulo, cfr. Vílchez, *op. cit.*, págs. 348-362. El capítulo 13 es esencial por el diálogo que se establece en el libro de la Sabiduría entre el judaísmo y las corrientes filosóficas helenísticas. Desarrolla (13, 1-9) la posibilidad de conocimiento verdadero de Dios a partir de la naturaleza, criticando a los paganos que divinizaron los elementos cósmicos, las fuerzas de la naturaleza y el mundo de los astros (las formas más elevadas de culto idolátrico), pues estos investigadores se quedaron a medio camino, no llegando, a través de la creación, al conocimiento de Dios. Han quedado presos de la belleza de las criaturas y no han sabido remontarse hasta su creador; de este modo, al no superar el inmanentismo, caen en el panteísmo, identificando la naturaleza y sus elementos con la divinidad. La crítica se dirige al monismo cósmico o

materialismo panteísta de las corrientes estoicas (a través de la censura a la divinización de los elementos de la naturaleza, «fuego», «agua», «viento»), la religión astrológica de moda en la época y las corrientes sincretistas religiosas que dominaban los ambientes populares.

La relación que se propone en el texto entre Creador y creación es la analogía. Por primera y única vez en la Escritura aparece el modo analógico de ascender de las criaturas al Creador (de ahí la importancia del pasaje). Se trata del primer texto conocido en toda la literatura griega en el que se aplica el esquema de proporción a la relación entre Dios y la criatura: establece una relación real entre ambos (en la que el ser es el elemento de unión) pero afirma la distancia absoluta que los separa. De este modo asegura la trascendencia divina y rompe el círculo de inmanencia en que se hallaban las corrientes filosóficas helenistas. Para Andreu, siguiendo a Leibniz, es posible penetrar en el misterio gracias a la inteligencia analógica del mismo (cfr. *La inteligencia en la torre*, págs. 81-83); a través de la armonía (diversidad compensada por la unidad) y la consonancia, el Universo entero recibe la llamada de una realidad mayor.

Sobre las relaciones entre Sab 13, 1-9 y la doctrina general en torno a la posibilidad que el hombre tiene de conocer a Dios sin la revelación histórica, especialmente lo expresado en el Concilio Vaticano I, existe una extensa literatura (cfr. Vílchez, *op. cit.*, pág. 362 n.). En Rm 1, 20 se refiere al mismo proceso de conocimiento por analogía que se manifiesta en el capítulo de la Sabiduría que comentamos (si bien sin emplear este término). La simpatía del autor por estos pensadores que buscaron con sinceridad a Dios se encuentra igualmente en el discurso en el Areópago, Hch 17, 27: «(Dios) quería que lo buscasen a él, a ver si al menos a tientas lo encontraban, por más que no está lejos de ninguno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos».

El versículo citado responde a una interpretación del primer capítulo del Genésis («y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno»). La creación, surgida según el plan de Dios, es positiva y, en su ser, no encierra maldad, teniendo como destino la vida inmortal. Dios ha creado cuanto existe, comunicándole su espíritu de vida, y todas las cosas son buenas. Es la presencia continua de Dios a través de su espíritu (imperecedero como Él) en toda la creación. Se observa aquí la integración de nuevas doctrinas (en este caso, la concepción estoica de Dios como alma del mundo o espíritu que todo lo penetra), purificadas de la ideología panteísta, en la tradición bíblica.

Esta concepción positiva de la creación ha sido profundizada por Andreu en sus escritos posteriores. En «La fiesta o el juego de la vida» (*Sideraciones, II*, págs. 53-66), comenta el texto de Proverbios 8, en el que Dios crea el mundo jugando con la Sabiduría; de este modo el Universo es un juego divino, desborda de la obra de un Dios pleno de delicia, acompañado y feliz; aparece en la belleza del juego elevado, sin fallo alguno. Siguiendo a Leibniz, contempla en esta tradición la vida como movimiento hacia la perfección y la felicidad (*ibid.*, pág. 55), desarrollando, a partir de estos presupuestos, una ontología de la vida humana:

> La vida en general es un movimiento desde una unidad y un centro, indelebles cual punto metafísico, hacia la perfección y la felicidad, es decir, hacia sucesivos logros de perfección que van dando momentos y estados de felicidad.
>
> En tratándose de vida humana, de vida de inteligencia corporal, el movimiento de la vida hacia la perfección y la felicidad consiste en conocimiento y visión, los cuales se articulan en memoria y recuerdo, en conciencia de horizonte actual, y en trascendimiento de horizonte o apertura.

Andreu, que basaba sus clases de antropología teológica interpretando los capítulos 2-4 de Génesis (*Sideraciones, I*, pág. 61), ha desarrollado esta antropología positiva a partir de Leibniz y Shaftesbury (*Sideraciones, III*, pág. 242): «La naturaleza humana, para Shaftesbury, sería en su fondo último una "afección" o tendencia al bien común [...]. Hay que hacer ver, mediante el análisis individual y social y con demostraciones objetivas, que el interés particular va inmejorablemente incluido en el bien público. El amor y consideración del otro no será una forma del amor a sí mismo, sino el lugar único del amor sano a sí mismo. Esa afección fontanal y continua es la vida misma [...]. Esta tendencia estética de la fuerza que es el ser humano, la *vis*, tiende a la verdad y al bien».

Igualmente, observa cómo la belleza y bondad de lo creado, que participa de la imagen de Dios y de su espíritu, parece demandar una vida verdadera y perdurable; así lo expresa Andreu, al igual que el autor del libro de la Sabiduría, comentando (en este caso) un texto de José Martí (*ibid.*, pág. 104): «La muerte final del ser... La forma humana es tan bella que no debe perderse –ni aun en el cielo– su correcta línea» (O. C., pág. 74): es eterna, hay en ella algo definitivo de eterno: la forma humana es la forma creada o

emanada o brotada de una inteligencia infinita. El fondo de «los vivientes es vitalidad, capacidad ilimitada de vida» (*Sideraciones, III*, pág. 66). Sobre la vida tras la muerte, a partir de la monadología, cfr. *ibid.*, 196-199.

34. Comenta en el principio de este parágrafo el primer capítulo del libro (Sab 1, 3-6): «Los razonamientos retorcidos alejan de Dios,/ y su poder, sometido a prueba, pone en evidencia a los necios.// La Sabiduría no entra en alma de mala ley/ ni habita en cuerpo deudor del pecado.// El espíritu educador y santo rehúye la estratagema,/ levanta el campo ante los razonamientos sin sentido/ y será acusado al presentarse la injusticia.// La Sabiduría es un espíritu amigo de los hombres/ que no deja impune al deslenguado;/ Dios penetra sus entrañas,/ vigila puntualmente su corazón/ y escucha lo que dice su lengua».

Esta búsqueda de la vida verdadera en lo hondo se profundiza en la obra posterior de Andreu: en *Sideraciones, III*, esboza una antropología interna, metafísica, tratando de desentrañar los «procesos hacia dentro» que tienen lugar en la inteligencia, pues «la vida es inmanencia hacia dentro, y dentro están la vida y la verdad» (*ibid.*, pág. 274), ya que lo divino y eterno tiene su sede propia en el fondo de la inteligencia, en sus fondos.

Sobre la angustia en el libro de la *Sabiduría*, cfr. Balthasar, *El cristiano y la angustia*, Madrid, Caparrós Editores, págs. 36-49.

35. Sobre la personificación en *Proverbios*, cfr. Dubarle, *op. cit.*, págs. 195-ss. También en Gerhard von Rad, *op. cit.*, págs. 188-198; para este autor, la personificación de la Sabiduría refleja la interpelación que experimenta el hombre por parte del mundo, del misterio del orden del cosmos, que sale a su encuentro y lo llama: descarta así que la sabiduría tenga categoría divina o que sea la personificación de una cualidad de Dios. En *Sideraciones, II*, se comenta (como citamos *supra*) Prov 8. En el libro de la Sabiduría, como señala Andreu, se encuentran pasajes que (en la línea tradicional de los sabios) se refieren a la sabiduría humana, pero también hay otros que sitúan a la Sabiduría en la esfera de lo divino, inseparable de Dios. Los investigadores interpretan en unos casos la personificación de la sabiduría en estos textos como figura literaria, en otros casos como hipóstasis (cfr. Vílchez, *op. cit.*, pág. 90; cfr. igualmente L. Alonso Schökel, «Una oferta de sensatez», págs. 33-35). Andreu parece inclinarse por esta última opción.

Como señalan Vegas Montaner y A. Piñero («El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo», en *Biblia y helenismo*, págs.

137-139) se trata de un proceso propio del periodo helenístico, pues la teología helenística agudiza la tendencia (ya observada en el Antiguo Testamento) a distanciar a Dios de la esfera terrenal, a acentuar su trascendencia. Para preservar esta distancia inconmensurable, la divinidad se desdobla en «hipóstasis» que actúan *ad extra*: «No es Dios quien operó en el momento solemne de la creación, sino su Sabiduría personificada, su Palabra (Prov 8; Eclo 24, 3-6; Sab 7, 22, etc.) o su "Espíritu" (Sab 1, 5). Dios se halla tan alejado que "emite" de sí mismo unos como modos suyos o hipóstasis que operan hacia el exterior. Su trascendencia queda incólume, sin mezclarse con la materia». Andreu, no obstante, apunta también no sólo la trascendencia absoluta de Dios, sino también su inmanencia en la Creación.

La individualidad lleva en su interior el «mismísimo fondo divino» (*Sideraciones, III*, pág. 17), la individualidad intelectual es a imagen del infinito fondo divino de la vida; la complejidad del hombre es insondable, ya que en lo simple hay una complejidad abismal, ilimitada; por ello, en lugar de exteriorizarse, es necesario volverse hacia dentro, pues es allí donde puede comunicarse con los otros, «desde el interior, de un dentro a otro dentro» (*ibid.*, pág. 47), pues los otros forman parte de mi propio ser, «vida de mi vida, presencia de mi ser a mi mismo ser» (*ibid.*, 48): el hombre es *imago Trinitatis*. El pensamiento, por tanto, ha de interiorizarse, hay que «pensar hacia dentro», dado que desde el fondo (que «trans-es», a cuya escucha debe estar siempre el hombre) sucede la revelación. Cfr. *ibid.*, págs. 66-68 (encontramos en estas páginas una huella de la concepción de lo sagrado y lo divino como aparece en María Zambrano; no en vano se trata de una ontología que da cuenta de la metafísica mística de esta pensadora, cfr. *ibid.*, pág. 66 n.). Dios se halla en este fondo, en lo oculto, lo divino y eterno tiene su sede en el fondo de la inteligencia (*ibid.*, pág. 163):

> ¡Pobre Dios, qué mal lo tratan sus tratadistas oficiales! Basta con atenerse (no digo limitarse) a lo que se ve en el hombre o en el perro, o en la flor, para allegarse hasta un fondo de la individualidad que está presentándose desde un trasfondo al que no podemos llegar, ese punto metafísico donde quedan anuladas las categorías metafísicas con que concebir al ente pre / s / ente. Ese punto monádico donde no hay distancias, causas, tiempos, modos, pues que se da el Universo en individualidad irrepetible e indestructible, *dada, cantada, nacida, aurorada.* No digamos Dios o Zeus o Gott o Yahveh o Alá; sobre todo, no digamos Dios, que está muy gas-

tado. Y dejemos a la inteligencia, que nos posee tanto como la somos, que se busque razón de ser, consistencia en el ser, realidad fundada; dejémosla que se escape de la arbitrariedad o del cansancio o del malhumor, según su naturaleza e instinto.

Sobre la dialéctica revelación/ocultación, cfr. la nota al parágrafo 31

36. Interpreta el autor, con vocabulario que evoca el «Prólogo» de Juan, los versículos de la Sabiduría, especialmente Sab 9, 4: «Dame la sabiduría entronizada junto a ti,/ no me niegues un puesto entre los tuyos». Πάρεδρος, aplicado al ámbito de lo religioso «se dice de la divinidad o de la persona elevada al rango divino que comparte la dignidad del ser supremo. En Egipto la diosa πάρεδρος por excelencia es Isis, junto a Osiris o Serapis» (Vílchez, *op. cit.*, pág. 280). La Sabiduría es de origen divino, está con Dios.

Los versículos mencionados son los siguientes: Sab 6, 14 («Quien madruga por ella, no se cansa:/ la encuentra sentada a la puerta»), Sab 7, 28 («pues Dios ama sólo a quien convive con la Sabiduría»), Sab 8, 2 («La quise y la rondé desde muchacho/ y la pretendí como esposa,/ enamorado de su hermosura»), Sab 8, 9 («Por eso decidí unir nuestras vidas,/ seguro de que sería mi consejera en la dicha,/ mi alivio en la pesadumbre y la tristeza»), Sab 3, 12 («necias son sus mujeres,/ depravados sus hijos y maldita su posteridad»), Sab 8, 17 («Esto es lo que yo pensaba/ y sopesaba para mis adentros:/ la inmortalidad consiste en emparentar con la sabiduría»), Sab 6, 19 («la incorruptibilidad acerca a Dios»).

En una de las notas a «Logos y Espíritu» abunda Andreu en la profundización de la imagen de Dios como Padre que se observa en este fenómeno de la literatura sapiencial: «El judaísmo helenista, redimido de la exacerbación monoteísta y redentor del pluralismo malo, se atrevió a ver al Padre acompañado. Si el Padre no estuviera acompañado sería temible, no sería Padre sino solo Principio, Mónada». Esta línea culmina con la imagen de un Dios no menos Madre que Padre, un Logos con pechos de Sabiduría divina de los que mana la leche celestial.

El verbo empleado para expresar la convivencia del sabio con la Sabiduría («sinoikein») se refiere a la convivencia íntima entre los esposos: forman una comunidad de vida sustentada en el amor. El sabio la quiere («filein» es el verbo empleado, amor instintivo, de atracción) y se une a ella, apareciendo el motivo del desposorio místico. La unión de vida con la

Sabiduría (συμβίωσις) es participación en la vida de Dios, pues Él ama a la Sabiduría como el esposo a la esposa (cfr. el comentario de Vílchez a Sab 8, 3, *op. cit.*, pág. 270):

> «Unir nuestras vidas» o hacerla compañera de mi vida, es decir, casarme con ella para compartir la misma vida. La aceptación de la Sabiduría es para el autor como contraer matrimonio con ella [...]. La mística cristiana ha empleado el mismo simbolismo para expresar el máximo grado de unión sobrenatural entre Dios y el justo. El v. 3 habla de la convivencia (συμβίωσις) de la Sabiduría con Dios. La misma intimidad de vida (συμβίωσις) se afirma ahora entre la Sabiduría y el sabio (Salomón) que la acepta.

La utilización del término *(synousía)* remite en Andreu, lógicamente, al dogma trinitario. Es necesario tener presente cómo Basilio argumentó a favor del uso de la expresión «ser con» («syneinai») en lugar de «ser en» («eneinai») para describir las relaciones entre las Personas divinas, pues la primera se refiere a los casos en los que se expresa una relación íntima, inherente, inseparable, como es propio de la Trinidad, en la que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre y el Espíritu en ambos (cfr. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977, págs. 284-285).

Por su unión con la sabiduría el hombre se hace «connatural» a Dios, nace de nuevo en Dios. Para una historia del término «syngeneia», cfr. Édouard des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère a la patristique*, Klincksieck, París 1964. Observa Des Places (citando a Clemente de Alejandría) el cambio del sentido de la palabra «syngenês» del periodo griego al cristiano (*ibid.*, 184):

> Il va sans dire que la Révelation a radicalement modifié les perspectives et donné aux mots un autre contenu. Comme l'a montré le P. de Lubac, l'ouverture de la nature humaine à la reception d'un don surnaturel n'est ni aristotélicienne ni davantage platonicienne ou plotinienne; seule la philosophie chrétienne ouvre à l'homme une carrière nouvelle; elle commence d'ailleurs par déclarer que «nous n'avons avec Dieu aucune relation de nature... Nous ne lui sommes pas consubstantiels».

La Encarnación del Verbo hace posible que el hombre pueda llegar a ser Dios (deificación). Gregorio de Nisa (*ibid.*, págs. 195-202) sitúa el pa-

rentesco con la divinidad en el centro de su teología y de su espiritualidad: el hombre, creado a imagen de Dios, tiene familiaridad, proximidad con él, se encuentra dotado de todos los bienes divinos a fin de que pueda desear contemplar a Dios. Cristo no hace sólo al hombre mero espectador del poder divino, sino que lo hace participar de una unión de naturaleza con la realidad sobrenatural.

La Sabiduría «está iniciada en el saber divino/ y selecciona sus obras». El autor emplea el sustantivo μύστις, femenino de μύστης, término que indica en las religiones mistéricas el grado máximo del fiel iniciado en las doctrinas redentoras. La intimidad con la Sabiduría hace al hombre nacer de nuevo, en un nacer verdadero y bueno. El nacimiento a partir de la Sabiduría será retomado por los gnósticos, como eterno nacimiento «ex Sofía», maternidad espiritual antes de la constitución del mundo y de todos los eones. El segundo nacimiento (del agua y del Espíritu Santo), el nacimiento eterno de Eckhart, son motivos fundamentales del pensamiento de María Zambrano, tratados con frecuencia en su correspondencia con Agustín Andreu (cfr. *Cartas de La Pièce*, pág. 69). Para éste, el nacimiento espiritual significa que el lugar real en el que se encuentra el hombre es lo eterno (*Cartas de La Pièce*, pág. 346). En su tesis doctoral defendió que Clemente de Alejandría había sostenido doctrinas afines a las de Valentín en cuanto a la maternidad pneumática de Sofía: «Que la Sabiduría divina, o Espíritu Santo, habría concebido desde toda la eternidad y antes de la constitución del mundo, a los gnósticos, a las gentes con sensibilidad metafísica y moral especial» (*ibid.*, pág. 352).

La intimidad con esta Sabiduría que participó en la creación y «conoce por ello los entresijos del mundo y la vida» hace a la inteligencia capaz de penetrar en el centro de las cosas, rescatando su verdadero ser (cfr. *Sideraciones, II*, pág. 65): «En el libro de la Sabiduría (cap. 7, 22-26) hay una bella descripción de esa inteligencia que sabe, que sabe buscar ese centro de las cosas, y alumbrarlo. Nada nos garantiza que veremos un día suceder tal vuelco social e histórico, que aflore de todas las cosas el alba que por creación llevan dentro, el alba de fiesta y juego. Seguro que estamos lejísimos de ello. Cada cual ha de escoger desde sí mismo».

37. Los textos citados, pero no transcritos, son Sab 1, 6 («La Sabiduría es un espíritu amigo de los hombres/ que no deja impune al deslenguado;/ Dios penetra sus entrañas,/ vigila puntualmente su corazón/ y escucha lo que dice su lengua») y Sab 7, 22-30: «En efecto, ella tiene un

espíritu inteligente, santo,/ único, múltiple, sutil,/ móvil, penetrante, inmaculado,/ lúcido, invulnerable, bondadoso, agudo,// incoercible, benéfico, amigo del hombre,/ firme, seguro, sereno,/ todopoderoso, todovigilante,/ que penetra todos los espíritus/ inteligentes, puros, sutilísimos.// La sabiduría es más móvil que cualquier movimiento,/ y, en virtud de su pureza, lo atraviesa y lo penetra todo;// porque es efluvio del poder divino,/ emanación pura de la gloria del Omnipotente;/ por eso nada inmundo se le pega.// Es reflejo de la luz eterna,/ espejo nítido de la actividad de Dios/ e imagen de su bondad.// Siendo una, todo lo puede; sin cambiar en nada, renueva el universo,/ y, entrando en las almas buenas de cada generación,/ va haciendo amigos de Dios y profetas;// pues Dios ama sólo a quien convive con la sabiduría.// Ella es más bella que el sol/ y que todas las constelaciones;/ comparada a la luz del día, sale ganando,/ pues a ésta la releva la noche,/ mientras que a la sabiduría no la puede el mal».

El libro de la *Sabiduría* realiza en este punto una síntesis entre la tradición hebrea y la filosofía estoica. El *pneuma* era un concepto clave en la filosofía estoica, en la que designa el principio divino universal que anima y penetra el universo entero, lo contiene y lo unifica (así se muestra en Sab 1, 7 y 12, 1). En Israel, el Espíritu de Dios es Dios mismo actuando en el hombre. En su origen, las nociones de espíritu y sabiduría no tienen relación (cfr. Vílchez, *op. cit.*, págs. 95-96), pues el primero pertenece al ámbito de la naturaleza (viento, aire), pasando a significar el principio vital en los animales y el hombre, mientras que la sabiduría es una cualidad humana. Al aplicar estas nociones a Dios en una etapa posterior, el espíritu se vincula a la actividad de Dios (su poder y eficacia sobre todo), mientras que la sabiduría se refiere a la planificación y dirección del gobierno de lo creado. Según Vílchez (*ibid.*) en el libro de la *Sabiduría* se consuma el proceso de asimilación progresiva de la sabiduría y el espíritu de Dios, llegando a la identificación (especialmente en la acción cósmica).

Andreu, sin embargo, siguiendo la lectura de la teología católica del XIX, observa tres momentos en la divinidad que aparecen en el libro de la Sabiduría: el Creador, el formador y director, la acción de Espíritu a espíritu.

Existe, pues, una oscilación en las relaciones entre la Sabiduría, el Logos y el Espíritu. Ireneo de Lyon concibe la creación como acción del Padre que fundamenta todas las cosas en la Palabra y las conserva unidas con su Sabiduría, de modo que ésta se identifica con el Espíritu; Palabra y Sa-

biduría están siempre presentes ante el Padre (cfr. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, Secretariado Trinitario, pág. 115). Para Clemente de Alejandría, el Hijo es sabiduría, conocimiento y verdad Fue en el siglo IV cuando se especifican las características del Espíritu, considerándose a éste sabiduría, de modo que sus dones sean inteligencia, sabiduría, ciencia, consejo, piedad, fortaleza y temor. De ahí la manera griega de ordenar las procesiones de la Trinidad: Padre-Sofía, e Hijo. Cfr. *Cartas de La Pièce*, pág. 82. Sobre la vinculación entre la Sabiduría y el Espíritu desde los sapienciales hasta la gnosis, cfr. Orbe, «Sophia y el Espíritu Santo», en *La teología del Espíritu Santo*, *op. cit.*, págs. 687-706.

En una carta de Agustín Andreu a María Zambrano fechada el 14 de mayo de 1974 (*Cartas de La Pièce*, pág. 39) se observa esta identificación del Espíritu con la Sabiduría, de donde nace el Verbo:

> Es que el Logos, en su adulta pero siempre infantil misión y gestión, se pierde *[multimode]*; el nacido de mujer, siempre será niño. El Espíritu [en cambio] no se pierde, porque es Sabiduría. Agustín de Hipona quería que el Logos fuese la Sabiduría y que la mujer fuese la Ciencia (práctica), para que le sirviera de secretaria, monja, friegasuelos, friegaloquesea... No; Hilario (obispo casado) y los Padres Orientales dicen, porque lo saben [por experiencia, dice fina y valerosamente Prestige como hemos visto] que la Sabiduría es mujer. El Logos nace [y sigue naciendo en sí y en nosotros] de la Sabiduría, se pierde buscando y se reencuentra en ella.

Andreu, siguiendo a Clemente, concibe el Espíritu como paredro o *syzyguía* del Padre (*ibid.*, pág. 358), lo femenino de la persona del Padre (no habría pareja de personas sino una persona completa con su aspecto femenino pleno). La Palabra (Cristo, Verbo, Hijo, Expresión) nace del Padre/Sofía (lo femenino del Padre, que no es poder, sino sabiduría). El Verbo, «al aparecer como expresión, trasciende, emana, dona, envía, expande Espíritu, ahora personal, Espíritu, que procede por exhalación o emanación del Padre y del Hijo, y que es lo que queda presente cuando el Verbo se ausenta» (*ibid.*). Sobre la sabiduría como consorte *(sýzygos)* de Yahvé, cfr. Köster, *op. cit.*, pág. 307.

Sobre la tríada Padre-Madre-Hijo, fundamentalmente gnóstica, cfr. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca 1988, págs. 57-75. El Padre concibe al Unigénito («Nous») como fruto de su pensamiento («Ennoia», Sabiduría), útero (o consorte) fecundado por su

querer (*ibid.*, pág. 59). Ésta es la tríada que se halla en *La Sabiduría Triforme*. Cfr. también el capítulo tercero («El Espíritu y la maternidad divina») de Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, págs. 517-551.

Sin embargo, la identificación del Espíritu con la Sabiduría no logró imponerse, pues ésta se había relacionado muy directamente con el Logos. Este hecho, sin embargo, muestra la íntima relación existente entre la Palabra y el Espíritu, así como la vinculación de estas dos personas con la sabiduría. Cfr. Prestige, *op. cit.*, pág. 114. En el primer parágrafo de la cuarta lección, retomará Andreu la identificación del Logos con la Sabiduría.

Como se afirma en este parágrafo, Sab 7, 22-30 ha influido en la doctrina del Nuevo Testamento sobre Cristo, que se presenta frecuentemente en Pablo como imagen, *eikon* (7, 26) del Padre; Hb 1, 3 emplea la metáfora del reflejo, uniéndola a la gloria («Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser»), recordando también Sab 7, 26.

Lección IV.ª

39. Sobre la identificación de Cristo con la Sabiduría, cfr. la nota al parágrafo 38. Encontramos en esta lección la razón de la oscilación entre la Sabiduría como Logos y como Espíritu que observábamos en las notas anteriores: la íntima relación que guardan entre sí Logos y Espíritu (a cuyo estudio dedicó Andreu el tratado inédito del mismo título). Es necesario tener presente la doctrina de la Sofía divina en Boulgakof, autorrevelación del Padre, formada por la Díada (Hijo-Espíritu). La Sofía divina no es sólo el Verbo, ni sólo el Espíritu, sino la unidad doble de Hijo y Espíritu Santo, revelación única del Padre. Cfr. Boulgakof, *Le Paraclet*, Aubier, París 1944, págs. 171-174. Encontramos nuevamente en este parágrafo la referencia al capítulo 8 de Proverbios, en el que la creación tiene lugar en el juego de Dios con la Sabiduría. En «La fiesta o juego de la vida» (*Sideraciones, II*, págs. 53-63) esboza Andreu una filosofía (ontología y antropología) de la vida como fiesta a partir del texto sapiencial.

En la carta fechada el 6 de julio de 1975 comunica María Zambrano a Agustín Andreu la recepción (el día anterior) de esta cuarta lección, adjuntándole, al final de la misma, unos comentarios. Propone como mejor el título «El Verbo se hace carne», pues cree que la conjunción podría sugerir la existencia de otros que no se hacen carne. Considera la redacción

demasiado apresurada, siendo conveniente una mayor explicación (cfr. *Cartas de La Pièce*, pág. 227).

Por otra parte, creemos que puede hallarse un eco de este pensamiento en la concepción poética de Valente: «Gime el logos por la encarnación. El logos es la antropofilia de lo increado» («Cómo se pinta un dragón» en *Obra poética, 2. Material memoria*, Alianza, Madrid 1999, pág. 9).

40. La fuente de esta crítica a la aplicación analógica del monoteísmo a la teoría política se encuentra en el ensayo de Erik Peterson *El monoteísmo como problema político* (que había sido traducido por Agustín Andreu, junto a una selección de ensayos de este teólogo en *Tratados teológicos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1966, págs. 27-62). Este texto viene precedido por una advertencia frente a la recaída en una concepción judía o pagana (*ibid.*, pág. 27):

> La Ilustración europea redujo la fe cristiana al «monoteísmo», cuyo contenido teológico es tan problemático como sus consecuencias políticas. La actividad política del cristiano sólo es posible en el supuesto de la fe en el Dios trino. Esa fe cae más allá del judaísmo y el paganismo, del «monoteísmo» y el «politeísmo». Mostraremos con un ejemplo la problemática interna de una «teología política» que se oriente por el «monoteísmo». Que nos ayude, a los lectores y al autor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política del Occidente.

Diferencia, por lo tanto, estas tres concepciones de la divinidad, que entrañan una idea diversa de la política, ya que la representación de Dios conlleva unas consecuencias políticas. Este ensayo constituye un ataque a la Reichstheologie, que proclamaba la continuidad del Tercer Reich con el sacro imperio romano germánico y relacionaba el monoteísmo (único Dios) con la necesidad de un único Führer (el tratado comienza con la afirmación aristotélica: «no es bueno que manden muchos; que haya un solo señor»).

La crítica de Andreu al monoteísmo apunta directamente contra todo tipo de totalitarismo («irracionalismo sublime», «locura complacida», «voluntad fingida») ejemplificándolo (como se observa en los apuntes de los alumnos) con Hitler. Igualmente señala en ellos cómo esta aplicación de la doctrina monoteísta es la base de la teología de la monarquía política. En el monoteísmo sólo hay «verticalidad y separación», Dios es fuente de

la jerarquía política y, puesto que la autoridad descansa sólo en Dios, es conveniente que en la tierra resida en un único señor, reflejo del poder de Dios. Para Andreu éste es el comienzo de la locura.

El párrafo sobre la democracia liberal es el que despierta, quizá, una crítica mayor en María Zambrano (*ibid.*, págs. 227-228):

> «Y luego el politeísmo que es la democracia liberal...» Hay demasiadas implicaciones en esta afirmación. El liberalismo al menos –que no fue democrático sino de minorías– no es nada politeísta, al contrario, como sabes, puritano... El horror ha sido el Ídolo capital, poder, la «religión del éxito» como la llamé *in illo tempore*. «El elegido tiene éxito, riqueza.» ¿Contramonoteísmo, pues?
>
> Pero yo no pretendo suplantar tu pensamiento. Te digo que, así, es demasiado aseverativo y sin pruebas. Y si te refieres a la democracia ateniense, precisamente ateniense... entonces ya tienes mayor fundamento, pero con cuidado, distinguiendo, matizando. Discerniendo.

Andreu parece seguir, en su análisis de la democracia liberal, la tesis de Max Weber, para quien en la modernidad los distintos sistemas de valores entran en un conflicto sin fin; el individuo que vive en esta sociedad experimenta dentro de su alma esta lucha entre dioses, debiendo elegir a cuál debe servir (cfr. Weber, «Ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1998; Beriain ha desarrollado esta noción, aplicándola a la posmodernidad, en *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona 2000): «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes personales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha» (Weber, *ibid.*, pág. 218). En el imaginario de las sociedades modernas no hay un modelo central, sino una multiplicidad de valores que actúan en el individuo; las sociedades se igualan, sus formas y valores (como pura proyección del sujeto o de diversos grupos) se equiparan.

El politeísta es guiado por las pasiones que lo lanzan a una encarnizada lucha (competencia laboral, enfrentamiento político, violencia sexual, afán de poder, dinero, prestigio o posición social) que acaba por destrozarlo. Coincide con una pérdida de la conciencia del límite en el hombre que produce su endiosamiento. En esta descripción de Andreu se observa también el análisis existencial de Heidegger en el concepto de habladuría,

que se hace aún más patente con el desarrollo de los medios de comunicación de masas (que se manifiestan en la «publicidad» mencionada en el párrafo).

La monarquía del Dios Trino (afirma Peterson) no tiene correspondencia alguna en la criatura, el Evangelio no puede degenerar en «instrumento de justificación de una situación política» (*ibid.*, pág. 62); el cristianismo conlleva consecuencias políticas, pero de la Trinidad no puede erigirse una «teología política» como en el paganismo, ya que el único «imperator» es Cristo y su reino no puede ser secularizado ni identificado con ninguna realización política, ni instrumentalizado por ningún poder. En el último párrafo, Andreu constata la novedad que supone la concepción trinitaria de Dios, frente al paganismo y al panteísmo, pero también frente al monoteísmo. De hecho, considera Agustín Andreu (cfr. *Sideraciones, II*, págs. 182-183) que la historia universal se ha visto hasta hoy «desde un escenario imperial-asiático», que convierte al hombre en esclavo y olvida la visión cristiana de Dios (en la que Él mismo participa del destino del hombre como uno más): «Este sentimiento de que nos acompañamos, Dios y nosotros, en esta sensación y aventura del ser, ha de acabar por sustituir al monoteísmo trascendente, la del trono sobre las nubes y la del hormiguero por tierra, hormiguero en hercúleo esfuerzo por salir de éstas y gozar de algunos momentos despreocupados y satisfactorios de la vida. Y otra visión de Dios, un Dios a ras del ser, traerá otra manera de vernos mutuamente los hombres».

No es necesario señalar la importancia de las afirmaciones de este parágrafo en la discusión política de los años previos a la Transición y especialmente en el seno de la Iglesia. En las *Sideraciones*, Andreu se ha acercado a una teoría política, a partir de Leibniz y Shaftesbury (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 220), comentando la carta de Shaftesbury a lord Sommer, en la que, previniendo contra los imperios, defiende un equilibrio de poderes compuesto «no de pocos poderes sino de tantos cuantos sea posible», unidos por confederación o liga estable (*ibid.*, págs. 247-249). Frente a la antropología de Hobbes (raíz de la violencia contemporánea), postula la de Shaftesbury («método de la paciencia pedagógica y de la formación de un hombre a partir de sus sentimientos comunes o simpatizantes o solidarios, en cuyo fondo puede haber más cristianismo esencial que en todas las religiones de revelación juntas» –*Sideraciones, II*, pág. 275–). Observa cómo la raíz del pensamiento político de Leibniz no es una filosofía del Estado, sino de la sociedad (su *ethos* político depende de su metafísica y de su an-

tropología), «indiferencia práctica de formas de gobierno, pero no de principio arquitectónico u ordenador de toda la actividad humana, que es el principio del bien común universal»: no es aceptable rehuir la formalidad democrática, pero tampoco es sano olvidarse de la democracia básica de la sociedad humanista (comunidad con humanidad).

41. Este acercamiento procede de la acción de Dios y en modo alguno supone la supresión de la trascendencia; el camino no podía ser abierto por el hombre («no hay robos ni raptos de dioses y bienes divinos»), sólo la autodonación de Dios, que se entrega en manos del hombre, podía franquear la distancia, uniendo vida eterna y temporal.

La dualidad irreductible entre Dios como absoluto y el ser finito (que hace problemática la posibilidad de interacción entre ellos) reclama la apertura de un espacio intermedio (que se ha concretado en las religiones a través de diversas figuras mediadoras). En el proceso de comunicación del ser divino que, comenzando en el Amor del Padre, continúa en la Encarnación y culmina en Pentecostés, lo divino penetra en el hombre y éste en lo divino (cfr. «Vestigium» en *Cartas de La Pièce*, págs. 337-338), produciéndose la unificación de vida eterna y temporal.

Como en el Apocalipsis, en el que toda la acción (en el cielo o la tierra) parece transcurrir en una inmensa sala (donde las paredes hubieran sido derribadas), el espacio se unifica; la materia (insertada en la vida y el movimiento trinitarios) se hace transparente, no es lo anti-Dios. Esta apertura del espacio, que une a Dios y al hombre, da a lo humano su plena y amplia dimensión, permite a la persona identificarse a sí misma con validez absoluta (único, irrepetible, no otro) gracias al Espíritu (cfr. «Espíritu identificador», texto inédito de «Logos y Espíritu», cfr. igualmente Balthasar, *Teodramática, III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993, pág. 56). Este espacio abierto para la «inhabitación» del hombre con Dios, es el espacio abierto del espíritu (en el cual el hombre puede habitar, incorporándose a la vida trinitaria, encontrando un elemento personal y personalizador); el espacio espiritual (espacio de la simultaneidad de conciencias y de la transparencia del sentido, en el que quedan abolidos el espacio y el tiempo), el Espíritu como «topos y chronos», en palabras de Basilio (cfr. «Espíritu identificador», texto perteneciente a «Logos y Espíritu»).

En «Espíritu y Materia» (texto inédito perteneciente a «Logos y Espíritu»), Andreu ha profundizado en la relación entre aquélla y la tercera

persona de la Trinidad. El Espíritu tiene su sede en la materia y allí preparó el cuerpo del Logos:

> El Espíritu, cuya sede es la materia y que preparó el cuerpo del Logos, es el Espíritu que devolverá los cuerpos a su individualidad aquí nunca dicha. Desde el principio del mundo, siempre que la materia busca su forma está a la obra el Espíritu. Este escondido trabajo que se cumple en la noche y que precede al día de la imagen, es el trabajo del Espíritu escondido. El Espíritu es el Escondido, escondido en la Naturaleza y en la Historia.

Ésta es una de las razones por las que no se puede descartar el esquema trinitario Padre/Sofía (= Espíritu)/Logos: «da cuenta de la experiencia económica y particular de que el Espíritu prepara la materia en que, de que y con que se manifiesta formalmente el Logos». El fondo de Dios, su Espíritu, está en comunión con la materia desde el principio (pues se cernía sobre las aguas del origen). El efecto de suprimir el Espíritu Santo de dentro de la materia es la cartesiana desanimación de la naturaleza, su identificación con la máquina. El Espíritu prepara la encarnación:

> En cuanto Espíritu precedente, está a la obra en la creación del mundo con anterioridad al «opus distinctionis» que es la aparición ordenada de cada uno de los seres y de cada constelación homogénea de los seres. Y no habría el «opus distinctionis» si no hubiera precedido el abrazo del Espíritu y la materia. Según ello, y en necesaria y honda conexión, cuando se humanó el Verbo y entró en la creación como criatura, «conceptus est de Spiritu Sancto» es una categoría antropológica. Haber, lo que se dice haber, no puede el hombre haberlo más que «de Spiritu Sancto». No habrá forma alguna de verbo sin Espíritu precedente.
>
> La precedencia del Espíritu Santo, su abrazo interno a la materia que precede a toda la formación, es la garantía y la expresión de lo genesíaco y originario que hay en toda creación. Y es también la posibilidad misma de que cada formación nazca del Todo, desde el Todo.
>
> La acción del Espíritu hace a la materia «lógica», a la forma e imagen del Logos, capaz, por consiguiente, de acogerlo.

42. La Encarnación anula toda mediación, frente a las concepciones gnósticas. Agustín Andreu, como antes Leibniz y Lessing, ha hecho cues-

ción de principio esta inmediatez (*Sideraciones, III*, págs. 317-318). En la humanidad de Cristo, Dios se hace patente a los hombres; es la patencia de lo divino en lo humano y ante lo humano. Para Andreu este hecho anula la mediación de los ritos, así que «el templo sea doméstico como mucho, porque se ha de ver la revelación de lo divino en lo cotidiano», en el cuerpo de Cristo, cuerpo de Dios verdaderamente (*Sideraciones, II*, págs. 365). Dios se ha derramado por el mundo cotidiano del hombre; después de haber venido desde la trascendencia más última, se encuentra en la inmanencia más inmediata e íntima. Esta proximidad entre el hombre y Dios es posible por el ser trinitario de éste (*Sideraciones, II*, pág. 111):

> La antropodicea es un *Discurso de metafísica* escrito desde lo divino que *es* el fondo de la mónada, allá donde ésta en su forma se toca en continuidad/contigüidad con el Espíritu divino mismo, sin intermediarios ni mediaciones ni gradaciones gnósticas... El fondo del ser es fuerza concentrada en la simplicidad y por eso capaz de un permanente big-bang o expansión y ex-presión... Sale de sí y va en busca de lo afín. Lo afín en Dios es la Trinidad: Padre, Hijo, Espíritu Santo en consustancial o vital copresencia. En la criatura es interpersonalidad también, con lo divino en Dios y en las criaturas.

Las emanaciones se apoyan en un principio subordinacionista, por el cual cada emanación se encuentra más lejana de su origen y más separada del modelo divino (Prestige, *op. cit.*, pág. 133). La encarnación muestra que el mundo no es un lugar degradado, del que haya que remontarse para poder tener acceso a la trascendencia, sino que ésta se encuentra en lo pequeño y cotidiano. La frase del libro de Prestige citada por Agustín Andreu se encuentra en la pág. 134 de la edición española.

El pensamiento es vida divina, pues se inserta en el movimiento trinitario. Para Orígenes, los seres creados reciben la existencia racional de la Palabra; la razón que hay en cada hombre guarda la misma relación con el Logos de Dios que la que tiene el Logos con Dios, ya que «ambos están en la misma posición de origen: el Padre es el origen de la divinidad del Hijo, y el Hijo, la fuente de la razón (logos) de la humanidad» (Prestige, *op. cit.*, pág. 140).

Andreu trata de desenmascarar los modos mediante los que el verdadero pensamiento se corrompe, al abandonar el Logos. La Estadística o la dialéctica mecanicista anulan al Logos, al suponerle un dentro sin centro

(sin entrañas); de este modo el hombre queda «desconcebido», pues nadie tiene un ser de palabra procedente de lo hondo, nueva, verdadera, inesperada («Espíritu y experiencia», en María Zambrano, *Cartas de La Pièce*, págs. 325-326).

El último párrafo se encuentra marcado por una estrella de David verde. En la carta del 7 de septiembre de 1974 explica María Zambrano este código (*op. cit.*, pág. 53):

> Usaré los colores para señalar, pues que me lo pediste, si me lo sigues pidiendo. Varios. El verde indicará lo más alto, hermoso e irrenunciable. El azul, lo irrenunciable que pida ser mejor o más ampliamente expresado. El rojo, el peligro. El negro lo que deba ser abandonado o dejado para ulterior meditación hasta que se produzca la visión. Está claro pues el código de colores.

43. Existe una profunda relación entre este párrafo y la visión del Espíritu Santo que presenta Serge Boulgakof en *Le Paraclet*. La acción del Espíritu se manifiesta en la sustancia cósmica misma, santificada o espiritualizada. Si la materia del mundo es el sustrato de la vida universal y por tanto de la humana, contiene esta energía primera de vida (cfr. *ibid.*, págs. 329-330):

> La matière première n'est pas ce qui est le plus éloigné de l'esprit ni ce qui lui est le plus étranger. Elle se trouve en relation directe et intime avec le Saint-Esprit qui le donne sa réalité, sa puissance essentielle et qui crée en ce sens la «matière» de l'être, le «res esse» de celle-ci [...]. La matière, entendue simplement comme la réalité ou l'énergie essentielle, est précisément comme l'action directe du Saint-Esprit dans la creation, dans la Pentecôte «initiale» qui avait précédé le premier jour. Non seulement l'esprit n'est pas oppose à la matière, mais il s'identifie avec elle en tant qu'énergie; il est sa «force».

De esta fuerza consciente del Espíritu (diferente de la voluntad impersonal de Schopenhauer) procede la sustancia primera, que se encuentra a él unida y, por tanto, es espiritual. La acción del Espíritu muestra la presencia continua de Dios en su creación, que no es la repetición clausurada y asfixiante de las formas, sino un «eterno comenzar», pues lo finito se encuentra en lo infinito y está abierto a él. En «Espíritu y Materia» (tex-

to de «Logos y Espíritu») señala Andreu que la acción del Espíritu Santo que precede a toda formación («su abrazo interno a la materia») es la garantía de «lo genesíaco y originario que hay en toda creación», la posibilidad misma de que «cada formación nazca del Todo, desde el Todo».

Por otra parte, como aparece en el parágrafo, uno de los rasgos fundamentales del Logos es ser camino en la Materia. Cfr. «Trinidad y Humanación»:

> El mundo tiene que orar para ser hijo. Su ser es de hijo fuera de casa. Y el mundo no es la casa del Hijo, sino el camino del Hijo, el cual es el camino. El Logos es camino –lo vieron Cornutus y Macrobio y lo repitió Filón, y después san Juan–. En la vida divina misma es el Logos camino; camino del Padre al Espíritu, ya que no es posible vida divina sin camino. El Hijo es camino al Espíritu y al Padre, ahora en el mundo. Ser camino en el mundo, es lo propio del Hijo. La libertad creada, como logos, es caminante, se hace haciendo camino. Es un camino que se hace sujeto.

Zambrano tuvo en gran estima el parágrafo presente (concretamente a partir del texto que comienza en «Y ahora el pensamiento va a ser vida divina» –en el parágrafo anterior–), considerándolo de los mejores y confesándole a Andreu haber escrito sobre esta idea algún texto concorde con el del curso que comentamos.

44. Siguiendo a Leibniz, postula Andreu la unidad de extensión y pensamiento, materia y espíritu, como aspectos de la fuerza originaria divina, de la Fontana del ser en sus diversas formas (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 21). Los instintos intelectuales que se encuentran en el hombre son de Otro, son de un Espíritu que se ha amasado con el humano (*Sideraciones, II*, pág. 18).

Andreu abordó este don preternatural que poseía Adán en el paraíso en «Sobre la integridad» (*Cartas de La Pièce*, págs. 299-300); en este texto (al igual que en el presente) la integridad aparece en sentido metafísico: «la integridad es la capacidad metafísica, propia del individuo, para moverse como sujeto puro, para vivirse en entereza»; el sujeto se encuentra integrado, en unidad (que es la integridad recobrada), de modo que el sujeto está todo él en su mirada o su palabra, dándose por entero, sin reservas.

44b. La afirmación según la cual «la biografía de Jesús es teología» remite a Rahner: la encarnación de Dios hace que toda teología sea antropología y que al hombre le esté prohibido pensar despectivamente de sí, pues sería pensar despectivamente de Dios. Para Andreu, la cristología es antropodicea, siendo la encarnación la culminación y justificación de la creación (*Sideraciones, II*, pág. 110).

Andreu se ha acercado a la vida de Cristo en «Del joven y resuelto Jesús, el de la Galilea pagana. (Adelanto de un informe vital sobre Jesucristo)» (en *Sideraciones, I*, págs. 65-95), denunciando el «docetismo psicológico» y tratando de comprender la evolución que debió producirse en la conciencia de Jesús (cfr. igualmente *Sideraciones, III*, págs. 153-157). En la afirmación «que toda biografía es teología» cree apreciar María Zambrano una «caída en lo humano» por influencia hegeliana (*op. cit.*, pág. 228).

No se puede aplicar al espíritu la noción lineal de tiempo: el tiempo del espíritu tiene una constitución eterna, de modo que el hombre y todo lo suyo están ya en la eternidad (*Sideraciones, III*, pág. 306). La experiencia espiritual entraña la reducción de la duración, pues el tiempo se comprime en instante hasta llegar al instante absoluto, la eternidad (cfr. «Espíritu y Experiencia», en *Cartas de La Pièce*, pág. 327). En la identificación del Espíritu con el sujeto y los sujetos entre sí el tiempo y el espacio quedan anulados, «pues que se ve su contingencia y no mandan ni la causalidad ni la casualidad»: surge el espacio espiritual, espacio de la simultaneidad de las conciencias y la transparencia del sentido, en el que se anulan todas las distancias que nacen y se desarrollan en la espacio-temporalidad del mundo («Espíritu identificador»).

El pensamiento espiritual conduce a la unidad las contradicciones, pues es obra del amor, fruto del Espíritu: Éste (cfr. *Sideraciones, II*, págs. 74-75) se encuentra estrechamente ligado a la unidad, pues explica la unidad interpersonal del Padre u Origen y del Hijo u Originado (encontramos aquí la huella de Hegel). El Espíritu, que es la Vida, origina la unidad de Vida. Más allá de lo que divide o separa, deja el Espíritu a los sujetos en reciprocidad transparente e inmediata, trascendiendo «la opacidad de cuanto no ha entrado en el fuego del mero sentido» («La acción contemplativa»). En «Espíritu identificador» ha abordado Andreu la unificación que el Espíritu obra en el pensamiento:

> Y así, la identificación espiritual es las más veces sorprendente e inesperada, incluso irónica para el «identificado». Pues que las más intrinca-

das, complicadas, las histórica y morfológicamente más opuestas diversidades y aun contradicciones... se esfuman como por arte de birlibirloque y en muro de papel de seda convertidas quedan. Y lo más imposible es posible, está. Un soplo, justo un soplo, lo reduce todo, todo lo que separa y distingue y contrapone, a su justa medida, o a su sinsentido, o a su muerte.

Este pensamiento espiritual es «función del amor del Padre», como el Logos, en cuyo amor al mundo se realiza el del Padre (quien no sólo creó en el Logos todas las cosas, sino que entregó a su Hijo). El conocimiento no es «más que el mismo amor de otra manera divina» (cfr. «Logos apasionado y pasible»). Para Agustín Andreu (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 130) la teología del Logos, que es la teología del logos, muestra al hombre como un «pensamiento tendiente» (un «ir entendiendo»), y origina «una teología muy personal, de personas y para personas, teología del encuentro de dos pensares o sentires, que favorecen un tipo de cambio como el de un nuevo nacimiento que, de momento, deja a uno aislado pero en el invisible reino de los que han renacido y no están ya en este mundo ni en sus criterios ni en sus valores».

La relación del Logos con el hombre tiene lugar en el Espíritu, pues llega a la persona misma concreta trascendida («meta-yo»), a lo que ella ya es, pero que es más de lo que aparenta ser (cfr. «Amor y dentro», texto de «Logos y Espíritu»). Esta relación de amor sólo puede darse «de Espíritu a Espíritu», gracias al don de Dios. Sólo en el Espíritu es posible la acción interior, de centro a centro, de manera que sólo en Él puede surgir la unidad, «la real vida común en que se da la evidencia de la presencia del otro en su y en el misterio» («La acción contemplativa», texto inédito de «Logos y Espíritu»). La unidad espiritual es la que crea el Espíritu entre los sujetos que se encuentran plenamente inhabitados por Él. El Espíritu crea la posibilidad del encuentro entre los sujetos y hace el encuentro entre ellos verdadero («Espíritu identificador»), pues es la circulación misma entre los sujetos, «sustancia de intimidad y verdad última del sujeto». Esta unidad consiste en estar en lo mismo que el otro, querer y buscar en el fondo lo mismo, vivir con la misma intención.

Como observa Andreu en «La acción contemplativa», la plenitud de la inhabitación, en la antropología monacal (Evagrio Póntico, Dídimo el Ciego, Macario el Grande) presupone la «logización» del sujeto, de los sujetos. Por ello, la posibilidad de comunicación entre individuos depende

de la «comunicación divina real y verdadera, la comunicación espiritual», como se declara en este parágrafo, de ahí que el «a priori» de la comunidad sea trascendente (idea «maravillosa» para Zambrano), ya que ésta procede de la comunicación de la vida divina, que a su vez es trinitaria, es decir, comunitaria.

45. Sobre lo místico que hay en toda experiencia, cfr. la nota al parágrafo 5 (en el que abordamos el motivo de los sentidos espirituales, que reaparece aquí ligado a la Encarnación del Logos). El Logos, que piensa y mide la realidad a través de los sentidos, desde dentro del propio mundo, experimentando la creación desde su interior, abre el entendimiento del ser humano posibilitándole conocer. Cfr. «Logos apasionado y pasible»:

> El Logos, como intención corporal, se metió dentro de todo y del Todo, incluso antes de que el Todo apareciera ahí. El Logos está tan, como se dice, «fuera» como dentro de las cosas. Dentro las piensa o «pensa», pondera –que es función del tacto, y no hay que confundir el tacto con el roce–. Pues que el tacto es un ponderar en el que interviene y por necesidad va incluido el entero sujeto palpable que pondera. Y el ponderar y pensar es, así, un viaje de ida y vuelta de un dentro pensante a otro dentro no consciente, el cual ha de ser lúcida y justamente, según su propio peso específico, en el sujeto que vive. El tacto es la forma de la conceptual experiencia del interior contacto. El tacto entra; el roce, no. Y después, es posible la mirada táctil, que tampoco es la mirada de superficie, la impura. El Logos, pues, entrometido como intención corporal en el mundo, piensa desde su dentro al mundo y piensa al mundo desde dentro. El Logos hace la experiencia del mundo y eso es un momento creacional: por el Logos fueron creadas todas las cosas, en «creatio prima»; y son creadas todas las cosas en el decurso de su dolorosa gestación, aparición, gloria y derrumbamiento.

El Abismo del Padre, trascendente y desconocido, es abierto por la forma, el Logos que media al ser imagen del Origen. La relación interpersonal remite a la comunidad trinitaria, encontrando en ella su fundamento y su destino (de ahí que sea «divino el espacio de la mutua presencia»). Esta unión la forja el Espíritu por el amor (este tema, tratado ya en la nota al parágrafo anterior, fue profundizado por Andreu en «Espíritu identificador»). El Espíritu lleva al Padre, a través de la experiencia espiritual en la que el

hombre es arrebatado por la aparición sensible de la Forma/Imagen. Así, en lo más cotidiano es posible que la mirada (en la que la persona se vuelca) o el tacto lleven a Dios; todo lo creado es lugar sagrado por la acción del Espíritu. Por ello en la experiencia el hombre desciende en el Espíritu al fondo del ser y el instante se comprime llegando al instante absoluto, la eternidad (cfr. «Espíritu y Experiencia» en *Cartas de La Pièce*, pág. 327).

El círculo refiere a la circulación divina eterna (del Padre al Espíritu) en la cual el Verbo es el ser en el «circulus unitatis», el momento medial en la vida infinita, el infinito momento de la Expresión, Forma, Imagen (cfr. «Sujeto y Espíritu»). En el proceso que se extiende entre la Encarnación y Pentecostés hallamos una síntesis de la divina circulación eterna. El sujeto humano, que no circula entre el Origen y el Espíritu y tiene un ser de Logos, ha de entrar «en la circulación entre el Logos humanado y el Espíritu enviado luego de la humanación del Logos, es decir, el Espíritu enviado para el hombre» (*ibid.*).

En el último párrafo observamos la unión que se produce entre Encarnación y Pentecostés del Espíritu, como afirma Boulgakof (*op. cit.*, pág. 238): ellos son inseparables e inconfundiblemente idénticos, pues con el Espíritu hipostático desciende el Logos hipostático (si bien este Pentecostés de la Anunciación es parcial y limitado –advierte Boulgakof– en cuanto al dominio de su acción).

Por otra parte, la oposición entre acción y contemplación es falsa, pues la contemplación que sigue a la experiencia es «poseída y posesiva, penetrada y penetrante, apaciguada y paciente, vigilada y vigilante» («La acción contemplativa»), de manera que el sujeto espiritual es activo, ya que su acción se dirige a los individuos, no a los sistemas ni a las instituciones. El sujeto en la contemplación es él mismo acción y la acción es inseparable del sujeto mismo: «El sujeto de la contemplación no es un sujeto que es activo; es simplemente un sujeto, todo sujeto para con otro sujeto» («La acción contemplativa»).

La crítica fundamental que realiza María Zambrano a esta lección es la falta de un momento purificador, de preparación en el individuo, la ausencia de momento ético, al mismo tiempo que censura que la mediadora sea la carne (*op. cit.*, págs. 228-229):

> Según tu pensamiento, la Encarnación revela el logos doquier, sin desfallecimiento, sin abismo, sin caída [...]. Aquí y en otros pasajes tuyos, sea por el Verbo, sea por el Espíritu, todo está salvado *ya* <y totalmente

> (que es más importante el escollo para mí)>. Y la mediadora, justamente, parece sea la <carne>. Y no es que te la rechace, ni a la materia, pues tantas veces me he declarado «materialista» por oposición... Pero ¿ya, ahora <y sin más>? Y aprovecho la ocasión para decirte que lo que echo de menos en tu libro sobre el Sp. St. es el momento *ético*. Insistes en que es don del Padre, y así también en los humanos seres, <entre ellos>. Está bien. Mas, ¿y la recepción de ese don, sea divino o [sea] de otro ser humano, no obliga? ¿No ha de ser recibido de cierta manera? La mera pasividad no puede quedarse sin actualización.

A esta argumentación opone Andreu la acción del Espíritu –que no tiene leyes ni obligaciones, y que precede a toda respuesta, haciéndola posible–, al mismo tiempo que señala el docetismo de María Zambrano. Como afirma en «La acción contemplativa», la experiencia espiritual origina un sujeto activo que toma como punto de referencia a los individuos concretos, cuya acción (fruto del espíritu) es la unidad y el amor.

En *Sideraciones, III* (pág. 149), comentando las obras de misericordia espirituales y corporales afirma Andreu esta vinculación de amor, espíritu y mirada frente a la institucionalización de la caridad: «El espíritu del Evangelio está ahí, en esa actitud para con las necesidades del prójimo, la cual no resulta innecesaria o menos necesaria hoy, sino al contrario, porque en las instituciones –en esas objetivaciones que diría Berdiaeff– pretende descargarse de deberes el ánimo cansado o egoísta, cuando la esencia de la caridad está en la mirada, en la mirada a la mirada del otro». En las obras de misericordia encuentra Andreu sin lugar a dudas el espíritu del Evangelio, en ellas está el Espíritu.

Para Agustín Andreu, el cristianismo joánico es la «religión breve y sencilla» de Cristo (*Sideraciones, III*, pág. 194), siendo su fundamento la caridad universal aplicada sabiamente, el amor a Dios y al prójimo (*Sideraciones, II*, pág. 277). El cristianismo joánico (esencia del pensamiento leibniziano, en palabras de Jean Baruzi) subraya que la gloria de Dios es el amor al prójimo como motivo principal para toda la actividad humana, encontrando Andreu este principio en la vida y el pensamiento de Leibniz (cfr. *Sideraciones, III*, págs. 169-170). A esta religión sencilla y natural defendida por Leibniz le dedica una parte considerable de los ensayos incluidos en *La inteligencia en la torre*: la verdadera piedad («vera pietas»), el amor al prójimo, es el fundamento de toda religión, la ley grabada en el corazón, y no puede sustituirse por ninguna ceremonia ni formulario. Ésta es la religión

de los amigos de Dios, que no obran por miedo, sino «con calor y placer» (*ibid.*, págs. 130-131). Se trata de un cristianismo «práctico-metafísico», religión verdadera e interior que brota de la razón superior.

En el Nuevo Testamento habría tres intentos de compendiar el cristianismo: el segundo capítulo de la carta a los Filipenses, el Prólogo de Juan y los capítulos 5 y 6 (respectivamente) de los evangelios de Mateo y Lucas (especialmente las Bienaventuranzas). En el Prólogo del evangelio de Juan pensamiento, amor y vida se identifican en el Logos. Esta unidad de razón y amor es una constante en Andreu (cfr. *La inteligencia en la torre*, pág. 152).

Lección V.ª

46. Los manuscritos de Nag Hammadi se descubrieron en diciembre de 1945, pero no comenzaron a publicarse hasta 1956 (el *Evangelio de la Verdad*, al que siguió en 1959 el *Evangelio de Tomás*) y a partir de esta fecha fueron viendo la luz con gran lentitud los diversos tratados (hasta 1972). Sobre los diversos avatares por los que pasaron los códices, cfr. A. Piñero y J. Montserrat, «Introducción general», en *Textos gnósticos*, págs. 19-23.

Son escasas las fuentes directas para el conocimiento de la gnosis (aparte los manuscritos de Nag Hammadi): los tratados *Pistis Sophia* y el *Libro de Jeú*, algunos fragmentos de autores que se consideraban gnósticos (Basílides, Valentín), fragmentos citados por Clemente de Alejandría y Orígenes, himnos y homilías incluidos en obras de carácter gnóstico (*Odas de Salomón*, fragmentos de los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*), ciertos fragmentos del *Corpus Hermeticum*, de los mandeos y maniqueos. Las fuentes indirectas son las exposiciones de las ideas gnósticas que, para su refutación, se incluyen en escritos de los Padres de la Iglesia, especialmente Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma y Epifanio de Salamina. Cfr. Piñero y Montserrat, *op. cit.*, pág. 38.

Sobre la relación entre gnosis, idealismo y existencialismo, cfr. la nota al parágrafo 5. Andreu, siguiendo a Smitvals, Jonas o Peterson, considera el gnosticismo como un «movimiento religioso y filosófico, con formas de especulación y de análisis textual y psicológico de envergadura, y, a un tiempo, con niveles populares [...]. Un movimiento vario y pluridireccional como sucede con esa clase de ideas de gran calado y amplitud cual el hegelianismo, el marxismo, el existencialismo, el cristianismo...» («Gnosticismo y mundo moderno», en Jonas, *op. cit.*, pág. 22). Citando a De

Faye, constata cómo se trata de un fenómeno complejo que se desarrolló en tres o cuatro grandes direcciones, engendrando posteriormente «toda una lujuriante vegetación». No es una religión concreta, sino una forma de pensar y concebir la religión, «una sensibilidad por el Ser, determinada por el estado de ánimo y la convicción del hombre desencarnado y desmundanizado que quiere pensar el Ser y no los entes de este mundo, llevado de la esperanza, parecida a la paulina, en que hay algún lugar donde al Ser se le podrá ver cara a cara, y ya no en espejo y enigma» (*ibid.*, pág. 23): reconocimiento de la precariedad del ente y deseo desorbitado de encontrarse con el Ser en sí.

Para Andreu, la gnosis es uno de los movimientos especulativos más potentes de la historia de la filosofía occidental, y a él pertenecieron algunos escritores eclesiásticos (Clemente y Orígenes); sostiene, igualmente, que fue la Iglesia la que terminó con este esfuerzo especulativo (*Sideraciones, II*, págs. 24-25):

> Tiene la suerte Clemente de pertenecer a una época en que se produce la eclosión metafísica mayor desde los tiempos de Platón y Aristóteles; una estampida especulativa sin igual hasta Bruno y el Cusano, o hasta Hegel y Schelling: el movimiento gnóstico del que aprendió mucho y al que creyó necesario escuchar. El movimiento gnóstico tenía dos grandes temas de especulación interiormente experimental y exteriormente natural: el Origen del Universo y el de la constitución corporal (temporal, mortal, sexual) del hombre. Es la Iglesia la que expulsó fuera de sí todo ese esfuerzo de especulación, incluso en sus «formas cristianas de deseo», en Clemente, mesurado y moderado, y en su discípulo Orígenes, un genio del calibre de Plotino y Schelling juntos. Toda esa reflexión y las sensaciones que desataba no cabían en una Iglesia concebida como establecimiento educativo de la masa humana decadente que dejaba tirada en la impotencia y la superstición el Imperio romano del Helenismo. Clemente decía que no: que había tanto material aprovechable ahí que bien podría llamarse al cristiano «el verdadero gnóstico», como también tenía que ser selectiva «la Gran Iglesia» en relación con el Antiguo Testamento donde había asuntos y creencias abiertamente superadas. Era la tarea de la filosofía: hacer hablar a la Biblia y a la razón (logos), hacerlos recíprocamente fecundarse, pues que eran revelación de un mismo y único Dios.

La gnosis de Clemente y Orígenes (el conocimiento de los misterios) tiene, ciertamente, una vertiente griega y una judía. Según Daniélou (*Mensaje evangélico y cultura helenística*, pág. 428), en Clemente se encuentra la influencia directa de la gnosis judeocristiana a través de la tradición de los presbíteros (que se manifiesta en sus especulaciones sobre angelología); reacciona contra la gnosis heterodoxa, tratando de elaborar una gnosis ortodoxa helenizada. Orígenes profundiza en este camino, rechazando el dualismo heterodoxo: «construye así una gnosis fundada en la diferencia de las libertades frente a la gnosis dualista basada en la diferencia de las naturalezas» *(ibid.)*. El término gnosis es clave en la obra de Clemente; el cristiano ideal o gnóstico es alguien que conoce ciertas verdades, que ha alcanzado la perfección espiritual y que es un educador que conduce a los demás hacia la gnosis: «Nuestra filosofía se orienta a estas tres cosas: ante todo a la contemplación (θεορία); en segundo lugar al cumplimiento de los mandamientos; en tercer lugar a la formación de hombres virtuosos» (*Strom.*, II, 10, 46, 1 –cit. de Daniélou, *op. cit.*, pág. 430–).

47. Sólo en los escritos de Nag Hammadi se encuentran tratados paganos, herméticos, estrictamente judíos, obras originariamente judías pero reformadas para introducir conceptos cristianos y escritos del judaísmo helenístico esotérico.

Se centra Andreu en lo que Jonas denominó la disolución del concepto antiguo de «areté» en la gnosis (cfr. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, págs. 85-107): en la concepción gnóstica radical, ningún camino en el cosmos puede conducir hacia Dios (ni siquiera en la ψυχή), la redención no es cumplimiento sino supresión de toda existencia intramundana (debido a la hostilidad hacia el mundo y el desprecio de todos los lazos mundanos) y, por tanto, predomina la indiferencia que oscila entre el ascetismo (pues se trata de evitar la menor contaminación del mundo, reduciendo su contacto con él) y el libertinaje (ya que la ley moral es una de las formas de la tiranía cósmica, así que violar las normas del demiurgo contribuye a la tarea de la salvación).

Marción representa un ejemplo de ascetismo gnóstico, que tiene una raíz metafísica, no ética (cfr. Jonas, *La religión gnóstica*, págs. 172-174). Para Marción, ni la gracia puede ganarse a través de las obras, ni el hombre se perfecciona a través de la virtud, siendo toda moralidad una sujeción al poder del Creador. Es necesario, por tanto, hacer el menor uso posible del mundo del Creador, para no contaminarse ni colaborar con su causa.

Así se observa en la cita de Clemente de Alejandría (*Strom.*, III, 4, 25): «Por la oposición al Creador, Marción prohíbe el uso de los bienes del mundo». De aquí se deduce la abstinencia más estricta en la comida y la bebida (la carne y el vino estaban prohibidos, existiendo una reglamentación muy dura) o la prohibición de las relaciones sexuales y el matrimonio (con el propósito de detener la reproducción, que se considera un engaño del Creador para retener a las almas): «Deseando no colaborar en la repoblación del mundo creado por el Demiurgo, los marcionitas decretaron la abstinencia del matrimonio, desafiando al creador y acelerando su camino hacia el Único Dios que los llamó y que, dicen, es Dios en un sentido diferente: de donde, deseando no dejar nada de ellos aquí abajo, abrazan la abstinencia, no por un principio moral sino por hostilidad hacia su hacedor y rechazo al uso de los elementos de su creación» (Clemente de Alejandría –cit. de Jonas, *ibid.*, pág. 174–). El matrimonio engendra la muerte. Para Harnack, ninguna comunidad cristiana ha prescrito reglas y conductas de vida tan difíciles, ni ha renunciado al mundo como la comunidad marcionita.

La exaltación de la continencia sexual absoluta, el rechazo del matrimonio y la procreación y la abstinencia alimenticia constituyen igualmente algunos de los principios fundamentales del encratismo, movimiento ético y religioso de los primeros siglos de nuestra era que tuvo una importante influencia también en la Iglesia (en Orígenes, según Andreu).

48. Para trazar los límites temporales de la gnosis es imprescindible acotar el concepto (pues la definición ha variado en función de los criterios empleados para ello). J. Montserrat Torrents, en «¿Hay una gnosis precristiana?» (en *Biblia y helenismo*, págs. 630-631), distingue entre los criterios histórico-sociológicos y los doctrinales. Según los primeros, habría que diferenciar entre gnosis *sensu lato* (conocimiento reservado a una minoría en el seno de una sociedad), gnosis *sensu stricto* (conocimiento religioso reservado a una minoría en el seno de una sociedad religiosa amplia) y gnosis *sensu strictissimo* (gnosis cristiana de los siglos II y III, también llamada «gnosticismo»). Pero hay que tomar también en cuenta el criterio definitorio que parte de contenidos doctrinales (según el cual se consideran gnósticos los grupos que presentan un determinado conjunto de doctrinas religiosas), siendo éstos sintetizados en el Coloquio de Mesina de 1966 del siguiente modo: «La concepción de la presencia en el hombre de una centella divina, que proviene del mundo divino, que ha caído a este

mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte, y que tiene que ser despertada por la contrapartida divina del Yo para ser finalmente reintegrada» (*ibid.*, pág. 631). Según estos criterios, observa Montserrat, podría extenderse la calificación gnóstica a una serie de movimientos religiosos y filosóficos no elitistas: neoplatonismo, mandeísmo, maniqueísmo, catarismo... En todo caso, para evitar la confusión, Piñero y Montserrat (*op. cit.*, pág. 37) distinguen entre «gnosis» (núcleo doctrinal delimitado según el criterio expuesto) y «gnosticismo» (sistemas o sectas filosófico-religiosas que florecieron entre los siglos I y IV de la era cristiana y tienen como base el contenido doctrinal antes citado).

Andreu, como ya hemos visto, emplea el concepto en sentido amplio, de ahí que extienda la duración de este movimiento. Desde el mazdeísmo hasta el catarismo y la Cábala, pasando por el Nuevo Testamento y Plotino y el neoplatonismo, hay (en su opinión) gnosticismo localizable. Möhler considera gnósticas las sectas de sensibilidad dualista de Medievo, al priscilianismo, las sectas bogomilas, los cátaros (el gnosticismo perdura hasta los siglos XIV y XV), pero la cumbre del gnosticismo está en los siglos II y III. Cfr. Andreu, «Gnosticismo y mundo moderno», pág. 22. Sigue Andreu la opinión de Jean Doresse; cfr. «La survie de la Gnose: du Manichéisme aux sectes islamiques», en *Les livres secrets de l'Égypte*, Éditions Payot & Rivages, París 1997, págs. 356-368. Es este autor quien da como fecha de extinción de las sectas gnósticas el siglo VIII (cfr. *ibid.*, pág. 357).

En «¿Hay una gnosis precristiana?», Montserrat, tras analizar los diferentes autores y las escuelas que pudieron ejercer un influjo directo sobre los maestros gnósticos cristianos (hermetismo, Filón, simonianismo, judaísmo marginal), concluye que, aunque se pueden establecer relaciones entre el gnosticismo cristiano y el hermetismo, por una parte, y Filón, por otra, sólo existía un grupo que profesara bajo alguna forma las doctrinas del gnosticismo cristiano: los judíos marginales de los siglos I y II (calificados también de herejes por sus correligionarios). Los gnósticos cristianos fueron, por tanto, unos pensadores auténticamente originales, en opinión de Montserrat. Para Daniélou, al referirse a Clemente y Orígenes, la tradición gnóstica en la que se incluyen es la apocalíptica judía (*op. cit.*, pág. 429).

Jonas ha estudiado en el capítulo segundo de *La religión gnóstica* la imaginería y el simbolismo propios de este movimiento a partir, fundamentalmente, de la literatura mandea: El «Extraño»; mundos y eones; Luz y Oscuridad; Vida y Muerte; Caída, Hundimiento, Captura... En *La gnosis*

y el espíritu de la antigüedad tardía (págs. 67-71), trata de identificar el contenido del mito común a las diversas corrientes gnósticas, y por otra parte señala como característica especial la conciencia de ser «gnosis» (*ibid.*, pág. 72):

> El sentido más amplio de «conocimiento» es aquí que el *mito* gnóstico en tanto que tal y con lo que sabe decir sobre Dios, el ser humano y el mundo es conocimiento: conocimiento del ser del ser humano en el mundo y del ser del mundo respecto de Dios; dicho de la manera más general: conocimiento del *ser.* En conformidad con la disposición temporal de toda mitología, éste es más exactamente conocimiento del *origen*, es decir, explica lo dado (de lo que diseña una imagen) a partir de su devenir, a partir de su historia. La mitología gnóstica tiene esto en común con las demás. Pero a ello se añade aquí un carácter de consciencia especial: el conocimiento mítico del origen de aquella época se *proclama* a sí mismo como gnosis, y con ello se eleva a sí mismo (a su ejecución explícita) a fin explícito que en tanto que tal se desarrolla desde el propio horizonte del conocimiento. Pues *en* el mito mismo está expuesta temáticamente la *idea* de su saber como momento de su contenido objetual, y esto hace de él un mito específicamente «gnóstico».

De ahí que pueda definir la gnosis como la «intuición mítica de la esencia del mundo entendida escatológicamente y explicitada en determinados mitologúmenos» (*ibid.*, pág. 74).

Uno de los elementos característicos del gnosticismo es el uso peculiar de la alegoría, que lejos del sentido armonizador y conservador que tenía en la tradición filosófica, trata de sorprender mediante la subversión del significado de los elementos más reverenciados (invirtiendo de manera revolucionaria el bien y el mal, lo santo y lo pecador tal como aparecen en el texto original). Cfr. Jonas, *La religión gnóstica*, págs. 123-130.

49. En el estado en que se conserva, la *Sabiduría* es un tratado cristiano, pues el Logos se identifica con Cristo y su final contiene una interpretación gnóstica de la Pasión de Jesús; no obstante, se considera que el original fue un texto gnóstico judío, posteriormente reformado para introducir conceptos cristianos. Se han propuesto diversas hipótesis para explicar la relación entre el Prólogo de Juan y el tratado gnóstico estudiado, si bien, como señala Sevrin (*op. cit.*, págs. 50-51), son tres las posibles

explicaciones: el Prólogo de Juan depende de un modelo gnóstico anterior análogo a la *Sabiduría*; ésta depende de Juan directamente o no; uno y otro derivan de un modelo sapiencial común, desarrollado uno de modo cristiano y otro gnóstico y doceta. Esta última hipótesis, sostenida por Sevrin, es apoyada igualmente por Piñero y Montserrat (*op. cit.*, pág. 331). Sobre la transformación doceta de pasajes del Nuevo Testamento (especialmente del Prólogo de Juan), cfr. Edwin M. Yamauchi, «Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parallels and the Trimorphic Protennoia», en R. van den Broek, M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions, presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday*, Brill, Leiden 1981, pág. 484.

50. El rigor de las categorías gnósticas fue sostenido por A. Orbe en sus investigaciones: «El lenguaje mítico, empleado por los gnósticos, autoriza sin duda un margen relativo de interpretación, mas no tan amplio como algunos se figuran. El mito, las más veces, va articulado según categorías rigurosas, imperadas por una idea bien concreta» (*Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos, vol I/1*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1958). Sobre los tres nombres de la Prôtennoia, cfr. Sevrin, *op. cit.*, pág. 54: «Considérée dans son origine, la Prôtennoia est Pensée (du Père); dans son activité, elle est Voix ou, si l'on veut, cri [...]: c'est cette Voix qui profère la Parole ou Logos». En la gnosis setiana de Nag Hammadi, como afirman Piñero y Montserrat, «la concepción del Pleroma no supone en absoluto que las entidades emanadas de la Divinidad que en él se distinguen tengan una auténtica realidad en sí mismas (es decir, sean auténticas hipóstasis o entidades divinas subsistentes), sino que son meros *modos* o *disposiciones* de la Divinidad, meros *modos* de su proyección hacia fuera» (*op. cit.*, pág. 43). Sobre los eones, cfr. Jonas, *La religión gnóstica*, págs. 87-89.

Agustín Andreu afirma en diversos pasajes de las *Sideraciones* su creencia en los ángeles (cfr. *Sideraciones, I*, págs. 23-24). Cada ángel, como afirma santo Tomás, incluye toda una especie, cada uno de ellos es un mundo, irreductiblemente singular, quizá poseedores de «un aura corporal que es como la fina capa transparente e irisada de agua de los héroes en el paraíso musulmán, como el velo que recubre la potencia de sus capacidades sensoriales, como la figura de una inteligencia que da de sí más música que la sinfónica más honda y ancha» (*ibid.*, pág. 24). En la atracción de Andreu por este tema resulta crucial el ensayo de Peterson, *Sobre*

los ángeles, que sirvió para relanzar la reflexión sobre los ángeles en la teología, al subrayar su importancia en la liturgia. Cfr. Balthasar, *Teodramática, III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993, págs. 423-460.

Los ángeles fueron un tema de conversación entre Andreu y Zambrano (como se observa en las *Cartas de La Pièce*). En la carta de 29 de octubre de 1974, relata Zambrano sus experiencias místicas a raíz de la lectura de los textos sobre los ángeles de Swedenborg (*ibid.*, págs. 115-116). Andreu destaca la función de éstos en la vida cotidiana (cfr. *ibid.*, págs. 349-350):

> Cada uno tiene su ángel. El Ángel (que María escribe siempre con mayúscula) no se presenta nunca por sí o en sí, sino en figuras muy variables. Incluso en tu padre, en tu maestro, en tu bienhechor, en tu amigo, en tu policía, en tu ayudante, en un desconocido que pasa por tu lado dejando caer un par de palabras a quién sabe quién... Hay un corrimiento imperceptible del Ángel bueno a malo ¿y de malo a bueno?, pero es claramente captable el deslizamiento cuando se tuerce o retuerce la intención y te inducen a cosas como ser realista, rectificar, atenuar siquiera provisionalmente la seriedad...

51. El carácter trascendente y, al mismo tiempo, comunicable, del Misterio es uno de los ejes principales del tratado gnóstico, manifestándose en las metáforas empleadas. Así lo observa Sevrin, *op. cit.*, págs. 55-56. Igualmente, podemos comprobar que esta noción de Misterio es fundamental en *El Logos alejandrino*. Andreu abordará con más detenimiento este tema en *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración Leibniziana.* El Misterio no se opone a la razón, de hecho, lo contrario a los misterios (afirma siguiendo a Leibniz) no es ésta, sino error, prejuicio o tiniebla (*ibid.*, pág. 146):

> Pero es que la inteligencia se olvidó de que su lugar propio, y fecundo, está a la vera del misterio, del infinito en todas sus dimensiones [...]. Cuando ellos tenían que enseñar a vivir y estar con la inteligencia de la vida en la linde misma del misterio... Pues, cuando hablamos de misterio, estamos hablando de una «razón mayor», no de arbitrariedades o curiosidades. Y sí de razón, de posible inteligibilidad. El misterio es una razón, una «razón [siempre] mayor».

Para Andreu, uno de los errores fundamentales de la teología contemporánea es el abandono del misterio (cfr. *ibid.*). Su misión es resistir en el «no ver», ya que su propósito no es el de iluminar con su propia luz.

52. Andreu ha reflexionado en numerosos pasajes sobre el cambio radical que las primeras comunidades cristianas entrañan en la sociedad del Imperio, y cómo, posteriormente, esta novedad es asimilada y reducida. Comentando el libro de Wayne A. Mercks, *The First Urban Christians: The Social World on the Apostle Paul,* muestra en *Sideraciones, II* (pág. 253) la transformación de la vida que suponía la entrada en un grupo cristiano, en el que se amplía la realidad familiar (aboliendo la pared del «tú y yo»). En el texto inédito «El sujeto espiritual y la propiedad» (perteneciente a «Logos y Espíritu»), analiza Andreu esta forma diferente de vivir la propiedad a partir de la creación estética; en «Espíritu y sujeto» observa Andreu cómo, en esta época, el cristiano, movido por el Espíritu y sostenido por una teología trinitaria, comprende que se encuentra ante la posibilidad de rehacer y llevar a su plenitud la realidad:

> La presencia por Espíritu es la prueba de confianza de Dios y la manifestación del sujeto espiritual. El problema del cristianismo del siglo II y III fue que sabía que el Espíritu había al fin llegado y se había derramado. Y ahora había que hacer nuevas todas las cosas; ahora aparecía en toda su fuerza la imagen del paraíso, pues que aparecía como posibilidad, pero como posibilidad aclarada por el Logos sufriente. Como posibilidad para el individuo que podía llegar a sujeto espiritual y como posibilidad para la sociedad que podía llegar a la comunidad. El movimiento conciliar anterior a Nicea se sintió intensamente arribado a esa frontera nueva, que es la última frontera de la tierra, de la historia. Fue el verdadero momento de peligro para el Imperio romano, el cual fue servido y de peligros sacado por una teología política monoteísta y no trinitaria.

En «Sobre los mesalianos» (cfr. *Cartas de La Pièce*, págs. 319-320) se encuentra este proceso ejemplificado en el choque entre la Gran Iglesia y el movimiento mesaliano. Estos últimos afirmaban que se vivía ya en el tiempo del Espíritu (debiéndose instaurar un régimen espiritual, del Logos espiritual, no del Logos-*nomos* o del Logos-*signum*) y se oponen a la construcción de una sociedad sólidamente instalada en grados jerárquicos y en un derecho y disciplina claros y eficaces, institucional y socialmente.

Esta herejía aspiraba a una sociedad «utópica» y sus miembros vivían como espirituales puros, peregrinos, sin ningún apoyo externo, natural o sacramental. Sobre la relación entre ceremonial e Imperio, cfr. *La inteligencia en la torre*, pág. 143.

53. Sigue en este caso Andreu a Max Scheler, quien centra sus esfuerzos en revelar el cosmos objetivo de valores y las leyes que lo rigen (cfr. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, III*, Herder, Barcelona 1990, págs. 418-422). Para Scheler, la existencia de un *ordo amoris* objetivo no depende del juicio de la existencia de Dios (cfr. *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid 1996, pág. 22), pero sólo Dios es el fundamento para el concepto de un *ordo amoris* dado el carácter infinito que posee todo amor, que encuentra su descanso únicamente en Él. De este modo «Dios y sólo Dios puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino de lo amable; y al mismo tiempo fuente y fin de todo él» (*ibid.*, pág. 51). Sobre la crítica a la objetividad de los valores, cfr. Nietzsche *(La voluntad de poder)*, quien distingue entre sistemas de valores que son favorables a la vida (morales activas que son expresión de la vida ascendente) y sistemas que la reprimen o contradicen (indicio de decadencia y debilidad). Las consecuencias morales de la pérdida de Dios como fundamento ya fueron expuestas con claridad por Dostoievski.

54. Para Andreu, los conceptos cartesianos de racionalidad (dualismo de materia y pensamiento) y naturaleza (la materia como mecánica pura, no orgánica), el concepto de mente de Locke (sujeto completamente vacío al que todo le llega desde fuera), el miedo como fuente del Derecho según Hobbes, producen la antropología política que determina la Edad Moderna (ese «asqueroso egoísmo calvinista del capitalismo moderno», *Sideraciones, II*, pág. 301). Cfr. *ibid.*, pág. 304. Estos principios son los que entran en crisis en la época actual, planteando la exigencia al filósofo de buscar una salida. De ahí que la tarea que se ofrece a la nueva generación es replantear, desde los fundamentos, todo saber, al servicio de la vida humana, no olvidando que la ciencia europea y americana han hecho un recorrido inmenso, pero originando las mayores catástrofes de la Historia (*ibid.*, pág. 35):

> No ha sido una ciencia señora de sí: ni de sus planteamientos últimos ni de sus consecuencias. Los presupuestos antropológicos y políticos de la Historia Moderna –desde Bacon y Descartes hasta Kant y Hegel– dan al-

bergue a tremendos errores sin los cuales no se pueden explicar los extravíos de los pueblos modernos. Hombres como Leibniz, Shaftesbury, Lessing, Brentano, Ortega, los han ido señalando pacientemente. Ya sé que he hecho una afirmación gravísima sobre la columna vertebral de la época moderna, contrastando mi impresión con los maestros citados. Pero un energumenismo no inocente no ha vuelto siquiera la cabeza al oírles, dispuesto a repetir siglos como el XIX y el XX.

Rastrear las diversas concreciones de la racionalidad moderna lleva a Andreu a descubrir a una estirpe distinta de filósofos, que fueron conscientes de los errores de esta filosofía y previeron sus consecuencias (cfr. *Sideraciones, II*, pág. 147). En ellos busca una nueva forma de racionalidad, una antropología que no se sustente en el terror, sino que halle la raíz del movimiento de la Vida en el amor benéfico cuya razón es la felicidad; por ello ha dedicado parte de su labor a la edición y reflexión sobre las obras de Leibniz, Shaftesbury o Lessing. El intento de ayudar al surgimiento de una antropología más humana y profunda (el hombre como «corazón pensante») puede lograr la aparición de una nueva etapa de la civilización helénico-cristiana, con la aparición de «otro hombre». Esta esperanza en una nueva racionalidad que humanizará el deshumanizado presente acompaña a Andreu en toda su trayectoria (cfr. *La inteligencia en la torre*, págs. 135-139).

55. Sobre la redefinición de la revelación que propone el autor, cfr. la segunda parte de «Alegato a favor de una cristología como teología del Logos único y universal». En la distinción entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo se refiere Andreu a la doctrina de Marción, quien elaboró las propias escrituras de su Iglesia a partir de diversos principios, procedentes del rechazo de toda herencia judía en el cristianismo: el Dios Padre de Cristo no es el Creador, el Dios del Antiguo Testamento; el Dios Bueno no aparece como juez, sólo como misericordioso y redentor; Cristo no tiene en sí nada terrenal; Él no viene a dar cumplimiento a la Ley, sino a abolirla, mostrando la contradicción existente entre Ley y Evangelio (cfr. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, pág. 64).

Andreu trata de evitar todo «biblicismo», considerando la revelación inseparablemente unida a la vida (*Sideraciones, III*, pág. 148):

La inspiración divina del Espíritu Santo –lo digo así para entendernos– *pasó* un día por estas palabras y frases y escritos, recogiendo experiencias humanas en las cuales *la fe* descubrió luego noticias, indicaciones, revelaciones divinas del Espíritu Santo. Pero, con el correr del agua de la vida y la historia, esas inspiraciones divinas, vividas en vivencias humanas en continuidad, en reciprocidad, en reinterpretación existencial, se aclararon y fueron percibidas desde la vida común y la historia, obteniendo formulaciones y actitudes en las que se manifestó la intención divina de aquellos libros.

Sobre la «bibliomancia» (exclusividad «biblicista», que reduce la revelación excluyendo la tradición oral y sus fórmulas decantadas en *Symbolica* y en *regula fidei*), cfr. Andreu, «Bibliomancia o sobre la libertad del misterio», en *La inteligencia en la torre*, págs. 85-94.

Agustín Andreu mantendrá la posibilidad de interpretar el Evangelio de manera libre, pero a partir de «un Credo sobrio y verdaderamente fundamental» (*Sideraciones, I*, pág. 66). Este principio rector de la lectura es el enunciado como «principio de fraternidad universal», en otros pasajes del mismo autor denominado como «criterio de humanidad» (*Sideraciones, II*, pág. 280). Frente a la inteligencia «bíblica, talmúdica, coránica» que se pierde por laberintos hasta enloquecer, Andreu resalta la sencillez tajante de Cristo, para quien la Ley es el amor al hombre que se tiene delante, pues por él fue creado el mundo; el sentido del ser se juega en cada uno de esos momentos ante cada uno de los hombres en cualquier situación (*Sideraciones, III*, pág. 333). Las obras de la Ley no transmiten el Espíritu, sino que le cierran las puertas; la fe, en cambio, habla del Espíritu, lleva al amor y la libertad, que no acepta más criterio que la humanidad (cfr. *Sideraciones, I*, pág. 38).

57. El triunfo de la racionalidad jurídica implica, según lo anterior, el de la Ley sobre el Espíritu. En la dicotomía entre escepticismo y positivismo en un momento de crisis, encontramos la huella de las fases de la filosofía según Brentano (empeño teórico, esfuerzo práctico, escepticismo, irracionalismo). Cfr. *Sideraciones, I*, págs. 136-148.

Los montanistas constituyen, junto con el gnosticismo, la herejía más peligrosa para los Padres de la Iglesia en los primeros siglos. Este grupo, que esperaba de un momento a otro la destrucción del mundo, predicaba la renuncia total a éste, proponiendo una vida retirada y en alejamiento

del mundo y sus placeres (Quasten, *Patrología, I*, pág. 251). Defendían los montanistas que el Espíritu Santo aparecía a través de Montano y sus seguidores. Propugnan unas prácticas de ayuno estrictas, atacando violentamente a los católicos, «esclavos de la lujuria y reventando de glotonería» (*ibid.*, pág. 609). Critican la autoridad eclesiástica, oponiéndose a la Iglesia organizada y defendiendo una iglesia exclusivamente espiritual (se contrapone Iglesia del Espíritu a Iglesia de los obispos, pues la Iglesia es el mismo Espíritu y Él la forma); ensalzan la castidad y la virginidad frente al matrimonio (al que se considera una especie de libertinaje legítimo, siendo las segundas nupcias ilícitas y muy afines al adulterio –*ibid.*, págs. 602-603); consideran irremisibles determinados pecados (para Tertuliano, los de fornicación, idolatría y homicidio –*ibid.*, pág. 630–); niegan a la jerarquía el poder de perdonar pecados, que pertenece al «hombre espiritual» (*ibid.*, pág. 631).

La polémica pelagiana (que surge a principios del siglo V con Pelagio, junto a quien encontramos a Celestio y Juliano de Eclana) fue esencialmente una controversia sobre la manera de entender la antropología cristiana (Quasten, *Patrología, III*, pág. 554). El movimiento pelagiano, que negaba el pecado original, gozó de gran difusión y en él confluyeron diversos círculos origenistas. Pelagio sostiene que el hombre es capaz, por sí mismo, de ordenar su vida según los mandamientos divinos y de no pecar, gracias a la capacidad innata que le ha sido dada por creación (*ibid.*, pág. 565), pues todo hombre nace en la misma condición en que Adán fue creado. El libre albedrío del ser humano no ha perdido su poder, de modo que nadie muere en razón del pecado ni resucita por la resurrección de Cristo (*ibid.*, pág. 572), quien es enviado como modelo que puede ser imitado por la libertad del hombre. La gracia no es más que la ley revelada por Dios al hombre para mostrarle lo que debe hacer, su cumplimiento entra dentro de las posibilidades naturales de éste y es la medida que establece la diferencia de merecimientos en los cristianos (*ibid.*, pág. 573).

En «Logos y Espíritu», afirma Andreu que el Reino del Espíritu, en el sentido de que el hombre de pecado ha quedado atrás, no aparece en este mundo; por ello, su anuncio mesaliano y montanista se equivoca, si bien acierta en exigir el orden espiritual para el mundo.

Anexo

El proyecto de Andreu (desarrollado en «Logos y Espíritu») es profundizar en una razón espiritual, gracias a la cual sería posible salir de la crisis del pensamiento presente. Se unen aquí algunas de las ideas fundamentales de todo el curso: la razón unitaria («lo uno de la multiplicidad heterogénea»), la indisoluble unión de Logos y vida.

Andreu tratará de mostrar en su obra hasta qué punto estas concepciones parciales o erróneas de la racionalidad niegan la vida, la conciencia y la libertad originarias. La razón dialéctica (en cuya crítica se observa la influencia de Peterson) está vinculada a lo demiúrgico, pues no es más que pura mecánica, no dejando lugar a la inteligencia ni a la libertad (*Sideraciones, I*, págs. 48-49). Concibe la dialéctica mecanicista al hombre como un dentro sin centro, anulando al Logos, «el cual no circula, y así desaparece el sujeto en un movimiento que disimula su eclipse» (*Cartas de La Pièce*, pág. 325). De este modo el hombre queda desconcebido, reducido a «manubrio mecánico», perdiendo su ser de palabra (*ibid.*, pág. 326). Para Andreu, en cambio, el fin del silogismo no es iniciar una cadena interminable, sino concluir en la contemplación, de donde sale el ritmo verdadero del pensar (*Sideraciones, II*, pág. 131).

El racionalismo («la rabia esa de la razón»), carente de sensibilidad humana, impide acercarse al fenómeno del hombre en ninguno de sus aspectos (*Sideraciones, III*, pág. 27); el neopositivismo es incapaz de dejarse sobrecoger por el misterio de la vida. Rechaza el desprestigio de lo subjetivo y la valoración científica de lo objetivo que deja de lado al individuo pensante y doliente (*Sideraciones, III*, pág. 109), el psicologismo como «materialismo geométrico», la «psicología mecanicista, conductista, adaptacionista, creativista, marxista, positivista, farmacista...» (*ibid.*).

El irracionalismo, con sus formas vitalistas, intuicionistas, místicas, suprarracionales, geniales, produce repercusiones sociales, políticas, religiosas extravagantes, incluso delirantes, encontrándose en la base de regímenes totalitarios y en el origen de las guerras mundiales del pasado siglo (*Sideraciones, I*, pág. 137).

Andreu abordó el tema de la presencia del Logos en el mundo, lugar de la mezcla y el caos, en «La confusión de en medio» («Logos y Espíritu»). Sigue una afirmación del joven Hegel, recogida por Rosenkranz: «En el medio está lo malo de la mezcla». El Verbo es ser de en medio, circula entre el Padre y el Espíritu; el hombre, a imagen del Logos, se en-

cuentra en este reino de la confusión, pero con la diferencia de que no se encuentra radicado en esta vida divina, entre el Padre y el Espíritu. Es por ello este último quien lo libera haciéndolo escapar de las determinaciones del lugar de la confusión.

La afirmación expresada sobre la nueva racionalidad como forma de impiedad remite a *El hombre y lo divino*. Sostiene Zambrano, comentando la muerte de Sócrates, que «nada atemoriza tanto a la vieja piedad como la piedad nueva» (*ibid.*, pág. 211). El representante de la piedad nueva (o de la nueva forma de razón) puede aparecer ante los ojos de la vieja piedad como ateo o «contra Dios» (cfr. el caso de Antígona en Valente, *Las palabras de la tribu*, Tusquets, Barcelona 1994, pág. 54). De ahí procede la importancia que la blasfemia («interjección metafísica», forma de oración) tiene en Andreu (cfr. *Sideraciones, III*, pág. 347), siempre que no sea blasfemia contra el Espíritu.

Como afirma Andreu en «Espíritu y Materia», la forma no puede descansar más que en el Espíritu, que la trasciende y lleva su infinitud a acabamiento. El Espíritu infunde vida a la letra, al Logos cuando ha quedado fosilizado, periclitado o muerto en determinada formulación histórica: lo rescata de su conversión en «Nomos». La forma tiene que ir pasando, pues debe expresar lo eterno, el abismo. El pasar del Verbo se debe a la insuficiencia, finitud y caos de la libertad creada.

Carlos Peinado Elliot

El Árbol del Paraíso

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS:

39. Las Musas
y el origen divino del canto
y del habla
Walter F. Otto
Edición revisada por Aníbal González Pérez
Traducción de Hugo F. Bauzá

40. Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval
Victoria Cirlot

41. El peregrino querúbico
Angelus Silesius
Edición y traducción de Lluís Duch Álvarez

42. Mitos de otros pueblos
La cueva de los ecos
Wendy Doniger
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

43. Los jardines del sueño
Polifilo y la mística del Renacimiento
Emanuela Kretzulesco-Quaranta
Prólogo de Gerhard Goebel-Schilling
Traducción de Miguel Mingarro

44. Cábala
Nuevas perspectivas
Moshe Idel
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

45. El espejo de las almas simples
Margarita Porete
Edición y traducción de Blanca Garí

46. Comentarios al sueño de Escipión
Macrobio
Edición y traducción de Jordi Raventós

47. La búsqueda espiritual
La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia
Robert M. Torrance
Traducción de Jordi Quingles

48. En el laberinto
Karl Kerényi
Edición de Corrado Bologna
Traducciones de Brigitte Kiemann y María Condor

49. Sobre el maniqueísmo y otros ensayos
Henri-Charles Puech
Traducción de María Cucurella Miquel

50. La fábula mística
Siglos XVI-XVII
Michel de Certeau
Epílogo de Carlo Ossola
Traducción de Laia Colell Aparicio

51. Abandono de la discusión
Nāgārjuna
Edición y traducción de Juan Arnau

52. La Palabra en el desierto
La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano
Douglas Burton-Christie
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

53. Silencio y quietud
Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV
Edición de Antonio Rigo
Traducción de Antonio Rigo y Amador Vega

54. Cinco meditaciones sobre la belleza
François Cheng
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

55. Lo demoníaco en el arte
Su significado filosófico
Enrico Castelli
Prólogo de Corrado Bologna
Traducción de María Condor

56. La mística salvaje
En los antípodas del espíritu
Michel Hulin
Traducción de MaríaTabuyo y Agustín López

57. Ver lo invisible
Acerca de Kandinsky
Michel Henry
Traducción de MaríaTabuyo y Agustín López

58. Alquimia y religión
Los símbolos herméticos del siglo XVII
Raimon Arola

59. La mirada interior
Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media
Victoria Cirlot y Blanca Garí

60. El esplendor de los frutos del viaje
Ibn 'Arabī
Edición y traducción de Carlos Varona Narvión

61. El Golem
Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial
Moshe Idel
Traducción de Florinda F. Goldberg

Fuera de colección

Diccionario de símbolos
Juan Eduardo Cirlot
Epílogo de Victoria Cirlot